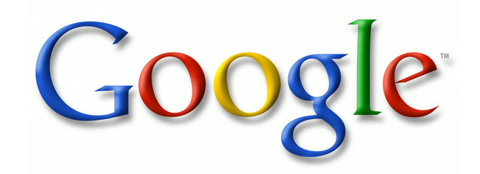








BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

# HISTOIRE DU DOGME
DE LA
# DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

PAR

ALBERT RÉVILLE

PARIS
GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR
rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres
Hipp. Baillière, 219, Regent street.

New-York
Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16

1869

# HISTOIRE DU DOGME

DE LA

# DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

Réville

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

# HISTOIRE DU DOGME

DE LA

# DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

PAR

ALBERT RÉVILLE

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres
Hipp. Baillière, 219, Regent street.

New-York
Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16.

1869

# AVANT-PROPOS.

La critique religieuse, longtemps si négligée en France, où pourtant le XVII$^{e}$ siècle la vit naître, a reconquis depuis quelques années son droit de cité parmi nous. Je n'oserais pas affirmer que le nombre soit grand de ceux qui la connaissent autrement que de nom ; mais il me semble qu'en matière religieuse un changement notable, effet naturel de cette renaissance, s'introduit peu à peu dans l'opinion. Le point de vue historique se substitue au point de vue dogmatique. J'entends par là qu'au lieu de considérer les doctrines religieuses comme autant de thèses absolues, achevées dès le premier jour, qu'il faut adopter ou rejeter *sans phrases*, on se familiarise avec l'idée que la grande loi du devenir ou du développement naturel ne leur est pas moins applicable qu'aux autres phénomènes terrestres. On n'est donc plus étonné d'apprendre qu'elles aussi ont une histoire.

Le fait est que rien ne trompe en histoire comme le point de vue dogmatique ou traditionnel. Il absorbe les diversités réelles dans l'unité factice. Il ne tient aucun compte des nuances. Il confond les époques. De situations pleines de mouvement, de chaleur, d'oppositions tranchées, il fait des terrains tirés au cordeau, où tout est aligné, immobile, glacé. Ces illusions ne sont pas uniquement le lot des esprits asservis à l'une ou l'autre des traditions qui se partagent l'empire officiel des

âmes. Il y a un dogmatisme catholique, un dogmatisme protestant, un dogmatisme juif, mais il y a aussi un dogmatisme irréligieux, et ce dernier n'est pas toujours moins passionné ni moins étroit que les autres. Sans doute le point de vue historique, si l'on s'interdisait d'en jamais sortir, n'offrirait à la pensée qu'une impasse. Il faut arriver à une conclusion sur les choses dont on a étudié l'histoire. Mais cette conclusion doit avoir pour soutien et pour fanal cette histoire elle-même, et ce changement de méthode influe nécessairement sur le résultat cherché.

Il n'est peut-être pas de doctrine religieuse qui justifie mieux ces remarques préliminaires que le dogme de la divinité de Jésus-Christ. Cette thèse : *Jésus est Dieu*, était naguère pour tout le monde, sauf pour un petit nombre de protestants unitaires, une de ces quantités massives qu'on adopte ou qu'on repousse en bloc. Il semblait qu'on ne pût être chrétien sans l'admettre. On se représentait Jésus de Nazareth comme ayant revendiqué pour lui-même le nom et les attributs de la Divinité, comme ayant fondé sur cette prétention son droit d'être cru et obéi sur parole, et comme ayant été la victime volontaire de cette affirmation qui avait mis ses compatriotes selon la chair dans l'alternative, ou de l'adorer comme le Créateur, ou de le faire mourir comme un blasphémateur. Encore aujourd'hui, ceux des théologiens juifs qui ne sont pas initiés aux grands travaux de la critique religieuse ne s'en font pas d'autre idée, et par un étrange retour de choses, les persécutions sous l'absurde prétexte de déicide ayant pris fin, plus d'un docteur en Israël met autant de ténacité à démontrer qu'au vrai point de vue chrétien le peuple juif a fait mourir un Dieu, que ses prédécesseurs en mettaient jadis à détourner les cruelles conséquences que l'ancienne intolérance voulait en tirer.

De même, il n'était douteux pour presque personne que

les apôtres du Christ avaient prêché la même doctrine, que l'Église, par l'organe de ses représentants légitimes, l'avait officiellement enseignée dès les premiers jours, et, si les plus instruits s'étonnaient un peu de l'obscurité qui leur semblait régner dans les premières expressions de la croyance chrétienne, ils admettaient pourtant que les conciles, en définissant la foi de l'Église de manière à dissiper tous les doutes sur son véritable objet, n'avaient fait qu'exprimer plus clairement la croyance permanente de la chrétienté. *Ecclesia dicens nove nunquam dicit nova*, l'Église, quand elle emploie de nouveaux termes, ne dit jamais rien de nouveau : cette maxime, plus fière que vraie, de Vincent de Leyrins planait sur toute l'histoire du christianisme, philosophes et croyants soumis s'en accommodaient également. Plus d'un parmi nos lecteurs se rappellera certainement l'effroi comique de M. Cousin, lorsque, dans son premier voyage en Allemagne, il se trouva inopinément, et précisément sur cette question de la divinité du Christ, en face des travaux historiques déjà accomplis dans ce pays, et dont les conclusions ruinaient par la base toutes ses théories sur les rapports de la religion et de la philosophie. Ils se rappelleront aussi avec quelle désinvolture le philosophe français se tira d'embarras : il prit le parti de n'en pas tenir compte, et ce qui est prodigieux, c'est que, quarante ans après, il soutenait encore que c'était là le bon parti.

Cela ne serait plus possible aujourd'hui. En Allemagne et en Hollande, depuis les grands ouvrages d'histoire ecclésiastique que la première moitié de ce siècle a vu paraître, en Suisse, en Angleterre et surtout en Amérique dans les cercles unitaires, beaucoup savaient déjà à quoi s'en tenir sur cette perpétuité prétendue de la foi. En France, c'est aux recherches dont la personne de Jésus est l'objet ou le centre que nous devrons une modification analogue dans les idées

courantes. On saura désormais que le dogme orthodoxe de la divinité de Jésus-Christ est une des formes, — peut-être la plus logique, peut-être la meilleure, je n'en crois rien, mais je ne la discute pas en ce moment, — dans tous les cas une forme entre plusieurs autres de la foi chrétienne; qu'il n'a rien de primitif ni, par conséquent, de nécessaire à l'existence même du christianisme; qu'en particulier Jésus lui-même, le siècle apostolique et les deux siècles suivants s'en sont passés; qu'il s'est formé, non de toutes pièces, mais peu à peu et sous l'influence de divers principes, les uns de l'ordre le plus élevé, les autres d'un caractère moins qu'édifiant; qu'en un mot ce dogme a son histoire dans l'intérieur même de la chrétienté. Donc, lors même qu'après avoir régné pendant des siècles dans l'Église, il viendrait à sombrer lentement à notre horizon religieux, il ne faudrait nullement en conclure que le christianisme s'en va avec lui. Né sans lui, l'Évangile est parfaitement en état de lui survivre, comme, du reste, il lui survit déjà dans l'âme de nombreux chrétiens des deux côtés de l'Atlantique.

C'est l'histoire de ce dogme que nous voudrions résumer dans ce volume, offrant pour garant de notre impartialité cette confession que, très-attaché au christianisme essentiel, c'est-à-dire à la manière d'être religieux dont Jésus de Nazareth est le type et l'introducteur dans l'humanité, nous usons d'une entière indépendance vis-à-vis des formules successivement consacrées par les dogmatismes du passé. Ce que nous en retenons pour notre compte personnel, c'est ce qui nous en paraît vrai, en dehors de toute autorité surnaturelle. On a dit que, pour bien faire l'histoire d'une religion, il fallait en être détaché. Si l'on entend par là qu'il faut être émancipé de ses formes traditionnelles, on a raison. Mais si ce détachement signifie qu'il faut avoir pris position contre elle, on a tort. J'estime au contraire que, pour

bien retracer des faits, pour expliquer clairement des doctrines qui se relient par une genèse intime à des sentiments d'un ordre tout particulier, il est nécessaire de retrouver en soi-même l'écho sympathique, au moins, des sentiments qui constituent le sous-sol d'une telle histoire. L'indifférence absolue n'est pas dans la nature humaine. La foi ardente obscurcit souvent le regard; mais s'imagine-t-on que l'incrédulité ne le trouble jamais? L'attaque passionnée du « libre penseur », qui croit défendre sa liberté d'esprit contre des prétentions oppressives, dégénère-t-elle moins facilement en plaidoyer que les apologies *quand même* du fidèle? Cherchons les garanties d'impartialité dans l'élévation sereine plutôt que dans la direction déterminée du point de vue préféré. Sur le terrain du christianisme de l'esprit, qui est le nôtre, l'amour de la vérité, en histoire comme en tout, est la vertu propre de celui qui cherche : sur un pareil terrain, sous quelque forme que la vérité se présente, il serait antichrétien de la déguiser ou de la nier sciemment.

Quelques éclaircissements préalables sont encore nécessaires.

Dans le langage théologique, on appelle *dogme* une doctrine religieuse formulée par ceux qu'on regarde comme ayant le droit d'exprimer officiellement la croyance de la société religieuse dont ils font partie. Une fois proclamé, le dogme devient quelque chose de fixe et d'immuable; du moins telle est la prétention de ceux qui le promulguent. Il veut exprimer l'absolument vrai. Les stoïciens désignaient par ce mot les sentences définissant les articles de la loi souveraine, ce que nous appellerions les préceptes moraux (1). En ce sens la

(1) Comp. Cicéron, *Acad. Quæst.* IV, 9 : *Quæ (sapientia) neque de seipsa dubitare debet, neque de suis decretis quæ philosophi vocant δόγματα, quorum nullum sine scelere prodi potest... Non potest igi-*

chrétienté primitive n'eut pas de dogme. Elle n'avait pas de centre d'unité pour l'énoncer. C'est à partir de la constitution définitive de l'épiscopat, c'est-à-dire depuis la fin du II[e] siècle, que le mot *dogme* fut employé pour désigner les doctrines chrétiennes. Son adoption par l'Église coïncide avec le moment où le christianisme, contrairement à la pensée de son fondateur, fut compris essentiellement comme une *orthodoxie*, une *recta fides*, c'est-à-dire comme une religion imposant à ses adhérents comme première et indispensable condition la profession de doctrines exactes sur les objets de la foi.

Cela dit, rappelons en peu de mots en quoi consiste le dogme orthodoxe de la divinité de Jésus-Christ.

Selon ce dogme, celui qui vécut sur la terre, il y a dix-huit siècles, sous le nom vulgaire de Jésus de Nazareth, est la seconde des trois personnes de la Trinité, LE FILS, Dieu au même titre absolu que le Père et le Saint-Esprit, sauf qu'il tire éternellement son existence du Père en vertu d'une génération incompréhensible. Ce qui caractérise encore le Fils et le distingue des deux autres personnes unies avec lui dans l'unité de la Divinité, c'est que le Fils, à un moment donné de l'histoire, s'est incarné dans le sein d'une vierge juive, et que, sans amoindrissement de sa nature divine, il a possédé l'intégralité de la nature humaine : de sorte qu'il est à la fois, sans préjudice de l'unité de sa personne, vraiment homme et vraiment Dieu, *verus homo*, *verus Deus*.

*tur dubitari quia decretum nullum falsum possit esse, sapientique satis non sit non esse falsum, sed etiam stabile, fixum, ratum esse debeat, quod movere nulla ratio queat.* Ibid. 43 : « *Ne incognito assentiar* », *quod mihi tecum est dogma commune.* Marc Aurèle, Εἰς ἑαυτ, II, 3 : Ταῦτα σοι ἀρκέτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω. — Cette acception philosophique du mot *dogma* provenait sans doute de l'usage des mots δοκεῖ, δέδοκται, *il paraît juste*, *il est arrêté*, que l'on mettait en tête des jugements ou décrets du pouvoir souverain.

Telle est la doctrine lentement élaborée, parvenue à la suprématie dans l'Église chrétienne vers la fin du v$^{e}$ siècle, depuis lors incontestée pendant onze siècles, si ce n'est au sein de quelques hérésies obscures, et qui, depuis le XVI$^{e}$ siècle, perd peu à peu de son prestige, bien qu'elle soit encore la croyance officielle de la majorité des chrétiens. C'est, je le répète, l'histoire de cette doctrine que nous allons tâcher de résumer. Nous ne pouvons promettre plus dans les limites qui nous sont tracées. Ailleurs, de gros volumes lui ont été consacrés ; ici nous devrons nous borner aux moments et aux faits saillants. Ce qui vient d'être dit détermine la division de notre exposé en trois périodes. Il y a une première période d'incubation et de lente formation qui part des premiers jours du christianisme et s'achève à peu près vers le temps où commence le moyen âge; puis une période d'immobilité triomphante qui se termine au XVI$^{e}$ siècle; une période enfin de transformation lente et de décadence qui commence à la Réforme et se continue de nos jours. De ces trois périodes, la seconde, bien que la plus longue, est naturellement la moins variée et nous occupera moins longtemps que les deux autres.

Nous n'avons pas seulement à lutter contre les difficultés inhérentes à tout résumé. L'histoire du dogme dans sa totalité, celle spécialement des doctrines qui concernent la personne de Jésus se détache malaisément de l'histoire générale de l'Église. Dans une même période le dogme, la discipline, le culte, la morale, l'organisation ecclésiastique; se tiennent étroitement et ne s'expliquent bien que par leur influence réciproque. De là pour nous l'indispensable nécessité de donner çà et là quelques aperçus rapides sur les domaines adjacents à celui que nous voulons explorer de préférence. Du reste, cet inconvénient, si c'en est un, ne pourra que faire mieux ressortir un des résultats de l'histoire religieuse qui

étonnent le plus ceux qui l'ont peu étudiée, savoir que le sentiment religieux a sa logique à lui, une logique originale et des plus rigoureuses. Il ne redoute nullement la contradiction; au contraire, il est des moments où l'on dirait qu'il la recherche et s'y complaît. Mais, qu'on y fasse bien attention, les contradictions, aussi bien que les thèses logiquement irréprochables dont il est l'inspirateur, sont commandées par une *higher law*, par la loi de ses intérêts propres, de sa satisfaction mystique, des exigences que cette satisfaction fait valoir tout le long de la route sur laquelle, à l'origine, il s'est engagé dans l'espoir de l'atteindre. C'est par obéissance à cette loi, pour lui souveraine, qu'il est si souvent infidèle à la raison. Le mysticisme, une fois lancé, n'est pas moins subtil que la scolastique pour parvenir à ses fins. Un sentiment religieux exalté met en pièces la logique vulgaire, comme la vapeur surchauffée fait éclater les parois d'une chaudière. Mais, comme cette vapeur, il obéit à sa nature, à la loi de son être. Cette observation nous explique d'avance comment un grand intérêt peut s'attacher à ce qui fait au premier abord l'effet d'une longue série de subtilités ennuyeuses. Il est éminemment instructif de suivre la logique interne de la croyance religieuse, même ou plutôt surtout quand elle aboutit à l'absurde. Peut-être y a-t-il un gage de la réconciliation future de la pensée indépendante et de la foi religieuse dans le fait que, lorsqu'on remonte jusqu'au principe même des évolutions de la croyance les plus directement opposées à la raison ou à l'expérience, on trouve le plus souvent à l'origine un sentiment très-pur qui s'est trompé de route, mais à qui ses aberrations prolongées n'ont rien fait perdre de sa première légitimité.

---

# HISTOIRE DU DOGME
DE LA
# DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

## PREMIÈRE PÉRIODE.

### FORMATION DU DOGME.

DES PREMIERS JOURS DU CHRISTIANISME AU COMMENCEMENT DU MOYEN AGE.

## CHAPITRE PREMIER.

### LE FILS DE L'HOMME.

A la source de toute cette histoire, au point de départ de toutes ses variations, réside un sentiment d'une incalculable puissance et dont il est peut-être plus facile aujourd'hui de vérifier le bon droit qu'au moment même de son éclosion première : le sentiment d'un idéal divin révélé dans la parole et la personne de Jésus. Tâchons de bien nous entendre sur ce point.

L'homme est religieux de nature, son histoire en est l'irrécusable démonstration. Le sentiment religieux, ce mélange à proportions variables d'éblouissement et d'admiration, de mélancolie et de joie, de timidité et de hardiesse, de crainte et d'amour, s'éveille à la vue de tout ce qui porte la marque du parfait ou de l'infini, surtout de ce qui paraît infini et par-

fait, c'est-à-dire divin. Selon le degré de développement atteint par l'esprit, les conditions requises pour que l'homme ait conscience d'une apparition du divin varient beaucoup. L'homme encore enfant tomba à genoux devant les phénomènes et les forces de la nature. Quand il eut grandi, il sentit Dieu dans la loi morale et dans la raison suprême des choses. Aux yeux du peuple juif, enfin parvenu au monothéisme, la nature révélait Dieu comme l'œuvre décèle l'ouvrier, et la religion, ou l'union consciente de la créature et du Créateur était réalisée par l'observation ponctuelle d'une loi morale et rituelle. Si le polythéisme était essentiellement une religion de la nature visible, le judaïsme fut essentiellement une religion de la loi. Ni l'un ni l'autre ne pouvait être définitif. Jésus de Nazareth fit faire un pas immense à la conscience religieuse. Il posa comme base axiomatique de tout son enseignement, que le véritable rapport de l'homme avec Dieu est supérieur à celui qui peut unir le très-faible au tout-puissant dont il dépend, ou le justiciable à son juge, que ce rapport normal est celui de l'affinité ou de l'amour réciproque. Jésus en son cœur sentit Dieu comme *le Père céleste*, et pensa que tous les hommes étaient appelés à le sentir comme lui. L'esprit de l'homme est virtuellement un avec l'esprit divin qui le sollicite et l'attire. Dieu est donc notre père, tous les hommes sont naturellement ses fils et doivent vivre ensemble dans la conscience et conformément aux obligations de cette divine parenté. C'est ainsi que, sans supprimer ni la nature, ni la loi, Jésus fit entrer l'homme dans un règne supérieur à l'une et à l'autre, celui de la *grâce*, non pas dans le sens arbitraire où la théologie a si souvent pris ce mot, mais dans le sens naturel de l'attrait doux et fort qu'exerce l'idéal divin sur l'homme à qui il apparaît. Il en résulte en effet que l'amour doit se substituer à la crainte ou au calcul comme premier mobile de la vie religieuse et morale. De là, de ce principe

d'un rapport filial unissant l'homme à Dieu, les traits caractéristiques de l'enseignement de Jésus; de là les beaux préceptes d'humanité, de miséricorde, de fraternité, la tendre sympathie pour tous ceux qui souffrent, pour le pauvre, le malade, l'opprimé ; de là les appels réitérés au libre assentiment des consciences, car la conscience humaine, en vertu de l'affinité de l'homme et de Dieu, doit reconnaître spontanément le divin ; de là cette joie de vivre et cette participation franche aux jouissances qu'aucun devoir supérieur n'interdit, car l'homme doit se considérer dans ce monde comme dans un des étages de la maison paternelle, et rien de moins monacal qu'un tel sentiment ; de là enfin les conditions auxquelles Jésus rattache la communion réelle avec Dieu, conditions purement religieuses, morales, nullement dogmatiques, nullement rituelles, se résumant dans la pureté du désir, la faim et la soif de la perfection, l'amour de Dieu. C'est évidemment là l'enseignement fondamental qu'il développa, sous des formes nationales sans doute et au milieu d'idées accessoires tenant à son éducation et à son temps, mais sans qu'on ait le droit de ranger ces idées accessoires et ces formes parmi les éléments constitutifs de sa doctrine. On peut affirmer, sans aucun jeu de mots, que Jésus proclama en même temps la religion de l'humanité et l'humanité de la religion.

Mais il s'en faut bien qu'on ait expliqué la puissance de propagation de cet idéal nouveau en se bornant à relever sa vérité et sa beauté abstraites. Il ne suffit pas qu'une vérité soit proclamée dans l'humanité pour qu'elle se fraye un chemin à travers les masses. C'est pour cela que l'enseignement philosophique le plus élevé ne touche jamais qu'un petit nombre d'esprits d'élite. En vain Jésus eût exposé ses vues sublimes sur le vrai rapport de l'homme et de Dieu, si sa personne n'eût pas été l'incarnation même de l'idéal que ses enseignements révélaient à la pensée. Il s'en aperçut bien

lui-même, et tout en admettant très-nettement la possibilité d'une communion réelle avec Dieu en dehors de son action individuelle, il reconnut qu'en fait ceux-là seulement s'imprégnaient fortement de son esprit qui s'attachaient personnellement à lui. On ne définit pas ce genre d'action morale, pas plus qu'on ne définit la puissance d'attraction de la beauté pure. On sent, à la vue de Jésus, l'élément divin qui marque à son empreinte les révélateurs de l'idéal; on se dit : *ecce, ecce Deus !* Mais quant à la formule philosophique ou religieuse qui doit circonscrire cette révélation du divin, elle dépend du milieu où cette révélation s'opère. Il est à croire que si le caractère de Jésus était apparu en Grèce ou à Rome, les définitions de ce *divinum quid* eussent été autres qu'elles ne furent en Galilée et à Jérusalem. Les définitions d'un caractère divin sont nécessairement conçues en rapport avec l'idée qu'on se fait de la supériorité dans l'ordre spirituel. C'est pourquoi, au sein du peuple juif, la première impression que Jésus dut faire aux âmes sympathiques à sa personne dut se traduire par ce mot : *C'est un prophète !* Et si, dans ce même milieu, cette impression devenait telle que ceux qui la ressentaient ne pouvaient plus rien concevoir qui fût supérieur ou même comparable à celui qui la leur faisait éprouver, elle devait aboutir à cette exclamation : *C'est le Messie, celui qui devait venir !* Car un Juif ne pouvait concevoir rien de plus haut sur la terre.

C'est en effet ce qui arriva. Jésus fut d'abord pour le peuple un prophète; plus tard, pour les siens, il fut le Messie ou le Christ (1).

Mais lui-même, comment se considéra-t-il ?

C'est une question plus difficile à résoudre qu'on ne le croit d'ordinaire. Elle se rattache d'abord à un grand pro-

(1) On sait que *Messie* est en hébreu ce que *Christ* est en grec, et que ces deux mots signifient l'*oint*, sous-entendu de Dieu.

blème de critique dont la discussion approfondie exigerait un volume, celui de la valeur historique du quatrième évangile attribué à l'apôtre Jean. Ce livre, en effet, de sa première ligne à la dernière, parle et fait parler Jésus comme si, dès la première heure, Jésus eût revendiqué et obtenu des siens les honneurs dus à un être d'origine surhumaine, de nature transcendante, existant bien avant son apparition sur la terre et n'y passant qu'un court espace de temps pour retourner bien vite aux régions métaphysiques d'où il est venu. Serait-ce là l'enseignement authentique du fondateur lui-même du christianisme? En dehors de toute discussion dogmatique, la critique moderne est unanime aujourd'hui à reconnaître que les discours contenus dans le quatrième évangile ne peuvent être regardés autrement que comme des compositions libres, analogues à celles que les chrétiens mystiques de tous les temps, par exemple l'auteur de l'*Imitation*, aimèrent tant à écrire, oubliant de se demander, tant ils se croyaient certains de parler en son nom, si leur Maître adoré eût toujours sanctionné tout ce que leur cœur ardent lui faisait dire. C'est pour cela que dans le quatrième évangile il est tel discours où l'évangéliste énonce ses propres réflexions à la suite des enseignements qu'il a mis d'abord dans la bouche de Jésus, sans qu'on puisse marquer le moment où l'écrivain se substitue à celui qu'il met en scène (1). Le caractère bien moins travaillé, plus populaire, des trois premiers évangiles nous autorise à préférer leur témoignage à celui de la composition élaborée par le quatrième évangéliste dans l'intérêt d'une doctrine spéciale. Il est seul, ils sont trois, et la critique retrouve dans leurs récits des documents plus anciens et plus nombreux encore. Mais une observation bien simple justifiera le parti que nous prenons de mettre

(1) Voyez par exemple le discours à Nicodème, Jean, III, 5-21.

à l'écart pour le moment l'évangile dit de Jean. Quel que soit l'auteur, quelle que soit la date de ce livre, nous ne pouvons que placer sa doctrine sur la personne de Jésus à la place qui lui revient logiquement dans l'histoire des croyances chrétiennes, et cette place ne saurait être la première dans l'ordre du temps. Quand on pense que, depuis les premiers jours, l'Église a obéi constamment au désir de glorifier toujours plus celui dont elle est issue, quand on voit que chaque évangéliste, chaque auteur chrétien a assigné à Jésus la dignité la plus haute qu'il crût possible de lui attribuer, on ne peut pas admettre que la chrétienté première ait commencé par adorer en lui le Verbe éternel pour ne voir en lui, quelque temps après, qu'un homme né miraculeusement ou même un fils de l'homme dans toute la force du terme. C'est la marche inverse qui seule est vraisemblable

Ce point éclairci, revient donc la question : Comment, d'après les trois premiers évangiles, Jésus lui-même se considérait-il ?

Nous constatons en premier lieu qu'aucune parole de sa bouche ne fait allusion aux circonstances miraculeuses qui auraient entouré sa naissance. Il se regarde comme un enfant de Nazareth, non de Bethléhem (1) ; il reproche aux scribes d'enseigner, contrairement aux textes mêmes dont ils invoquent l'appui, que le Messie doit être nécessairement un descendant de David (2) ; et lui-même n'émet pas la moindre prétention à une telle descendance. Pourtant il n'a pas toujours repoussé le titre de Messie. Il croyait donc y avoir des droits. Mais il est avéré par la fameuse scène de la confession de Pierre (3) qu'il ne s'adjugea pas ce titre *proprio motu*,

(1) Matth., XIII, 54 ; Luc, IV, 24.
(2) Marc, XII, 35.
(3) Matth., XVI, 13 suiv.

et que, pendant assez longtemps, ses disciples les plus intimes le suivirent sans penser encore à le lui conférer. Si le sentiment qu'il était en effet le Messie germa longtemps dans son for intérieur et finit par devenir un fait de conscience net et arrêté, Jésus ne chercha donc pas à imposer cette croyance. Il est à croire que le pressentiment du conflit inévitable qui devait éclater entre l'idée du Messie tel qu'il le concevait, tel qu'il le voulait être en rapport avec la conscience qu'il avait de sa mission religieuse, et celle du Messie tel que son peuple le rêvait, fut la cause déterminante de cette réserve prolongée. Sans doute la même contradiction avait longtemps agité son âme avant d'être définitivement résolue pour lui. En deux mots, Jésus eût voulu être déclaré Messie par le vœu populaire, sans provocation directe de sa part, il eût voulu être le Messie accepté, parce qu'il se savait autre que le Messie attendu.

Lui-même, du commencement à la fin, s'appela *le Fils de l'homme*. Cela signifiait-il, comme le voulut plus tard l'orthodoxie, très-embarrassée pour concilier avec son dogme les déclarations de Jésus sur lui-même, qu'il désignait par là sa *nature humaine* pour la distinguer de sa *nature divine* à laquelle était réservé le nom de *Fils de Dieu ?* Pas un mot de lui ne nous autorise à lui attribuer cette étrange idée d'après laquelle il aurait parlé et agi tantôt en Dieu, tantôt en homme, tout en restant une seule et même personne. On oublie d'ailleurs, quand on parle ainsi, que dans le langage biblique le nom de *fils de Dieu* ne suppose rien qui sépare d'une manière tranchée celui ou ceux qui le portent de tous les autres êtres créés. Des anges et des hommes sont désignés de cette manière dans les deux Testaments (1), et si l'expres-

(1) Gen., VI, 2 ; Job, I, 6 ; II, 1 ; Ps. LXXXII, 6 ; Osée, I, 10, etc. Matth., V, 9; Luc, VI, 35; XX, 36; Gal., III, 26, etc.

sion *le Fils de Dieu* s'employait au temps de Jésus dans un sens d'excellence et pour désigner une personne unique, elle était simplement synonyme de Messie ou, si l'on veut, l'un des titres honorifiques du Messie (1). En réalité Jésus, dans les trois premiers évangiles, s'humilie toujours profondément devant Dieu. Il est tenté, il prie, il souffre, il pleure, il repousse la qualification de *bon* pour la réserver au Père seul (2), il déclare qu'il ignore des choses que Dieu seul sait (3), il soumet sa volonté, malgré des résistances dont il a peine à triompher, à celle de Dieu (4). S'il appelle Dieu *son* Père céleste, c'est en prêchant qu'il est aussi le nôtre à tous. Jamais il n'a fait à ses disciples un devoir de l'adorer (5). En un mot, il est complétement pur du reproche qu'on lui a parfois adressé d'avoir voulu se faire passer pour un Dieu descendu en terre (6). Quant aux ennemis qu'il rencontra, il est évident que si Jésus s'était proclamé Dieu, ils n'eussent pas manqué de faire d'une telle prétention, blasphème inouï pour des oreilles juives, la base, le thème continu de leurs accusations. Or, pas une seule discussion de ce genre n'éclate, et les deux chefs sur lesquels Jésus est jugé par le sanhédrin sont pre-

(1) Comp. Marc, XIV, 61 ; Luc, XXII, 67, 70, et aussi Matth., XVI, 16 ; Marc, VIII, 29 ; Luc, IX, 20.

(2) Marc, X, 18.

(3) Marc, XIII, 32.

(4) Matth., XXVI, 36-44.

(5) L'adoration d'un être divin ne doit pas être confondue avec la *proskynésis*, l'hommage rendu à celui que l'on considère comme roi ou Messie, par exemple Matth., II, 2 ; XIV, 33.

(6) De toutes les paroles attribuées par les trois premiers évangiles à Jésus, deux seulement donneraient lieu de penser qu'il se serait attribué le nom de Fils de Dieu dans un sens métaphysique et exclusif. C'est d'abord Marc, XIII, 32, où le *Fils* est mis au-dessus des anges et des hommes. Mais cette expression, du reste fort peu orthodoxe à

mièrement une parole hardie qu'il a prononcée au sujet du temple, secondement et surtout le fait qu'il se dit le Messie.

On a prétendu, avec plus d'apparence de raison, que ce nom de *Fils de l'homme* signifiait dès l'abord le Messie par allusion au passage de l'apocalypse de Daniel (1) où le prophète voit *comme un fils d'homme venir sur les nuées du ciel* pour être investi par Dieu de la domination sur le monde. Cependant, tout bien examiné, cette explication ne saurait être la vraie. Il n'est pas question dans ce passage *du* Fils de l'homme, ni même d'un Messie personnel, mais d'un être ayant forme humaine, et cette forme n'est autre chose que le symbole du peuple juif, arrivant finalement à l'empire universel, après que quatre grands empires historiques, Assyriens, Chaldéens, Médo-Perses et Grecs, symbolisés respectivement par un animal différent, se sont succédé sur la terre. Mais pour nous une circonstance décisive tranche la question. Si Jésus, dès le commencement, s'était adjugé le titre de Messie par cela même qu'il s'ap-

cette place, manque précisément dans les passages parallèles et a tout l'air d'une addition de copiste plus ou moins arien. Plusieurs manuscrits l'omettent. C'est ensuite le passage, Matth., XI, 27 ; Luc, X, 22, qui brise étrangement le fil du discours et ressemble à une formule ecclésiastique rhythmée. L'idée fondamentale de ce passage peut être authentique. Jésus, au moment où il parle, a conscience de n'être bien connu que de Dieu seul qui lit dans son cœur, de même que lui seul connaît bien le Dieu-Père. Le tour de cette idée parfaitement naturelle dans les circonstances au milieu desquelles il a vécu, a subi l'influence d'une théologie ultérieure. Mais, quoi qu'il en soit, on conviendra que ce ne sont pas deux paroles isolées et d'apparence suspecte qui peuvent militer contre la lettre et l'esprit de toute une masse de déclarations concordantes.

(1) Daniel, VII, 13.

pelait le Fils de l'homme, pourquoi donc ses partisans l'eussent-ils si longtemps regardé simplement comme un prophète, et qu'y aurait-il eu de nouveau, de spontané, dans cette première proclamation de sa messianité qui valut son surnom d'honneur à Simon bar-Jonas (Matth., XVI, 13-20) ?

Il est évident, ce me semble, qu'il faut chercher le sens d'une telle appellation dans l'idée naturelle, populaire, qu'elle devait suggérer au peuple qui l'entendait énoncer. L'expression de *Fils de l'homme* n'était point nouvelle pour des Juifs. L'Ancien Testament l'emploie à plusieurs reprises et partout, même dans le passage cité de Daniel, elle est simplement synonyme du mot *homme*, avec un accent d'insistance en plus sur la nature de l'être ainsi désigné (1). De même que plusieurs prophètes et dans un but didactique facile à deviner, Jésus attachait de l'importance à ces appellations choisies par lui pour se désigner lui-même ou désigner ses disciples d'une manière caractéristique. Le *Fils de l'homme* signifie donc, en rapport avec sa mission religieuse, celui qui ne veut être et connaître que l'homme dans ses rapports avec Dieu, dont la religion par conséquent n'a besoin pour être une réalité que de la nature humaine commune à tous, dont la prétention, à la fois humble et vaste, est de réaliser tout le premier en sa personne cette religion strictement humaine. Cela ne veut pas dire que Jésus se pose ainsi d'emblée, d'une manière peu conforme à la modestie, en type et modèle de l'humanité. Cela signifie simplement qu'il a conscience du vrai rapport qui doit unir l'homme à Dieu et qu'il entend vivre

(1) Nom., XXIII, 19 ; Job, XXV, 6 ; Ps. VIII, 5 ; LXXX, 17 ; CXLIV, 3 ; CXLVI, 3 ; Ezéch., II, 1, 3, 6, 8 ; III, 1, 3, 10 ; IV, 1 ; V, 1 ; VI, 2 ; VII, 2, etc.

conformément aux principes dérivant de ce rapport essentiel (1).

C'est pour cela que Jésus n'emploie cette expression que d'une manière solennelle et significative. C'est en qualité de Fils de l'homme, c'est-à-dire au nom de la religion humaine pure dont il est le porteur et l'organe, qu'il parle avec autorité, qu'il condamne ou pardonne, qu'il élargit la loi du sabbat, qu'il se dit venu pour sauver et non pour détruire, pour servir, non pour être servi, qu'il se considère comme le roi de ce royaume de Dieu qu'il veut inaugurer, sans se cacher que le Fils de l'homme ne sait où reposer sa tête, qu'il accepte les hommages et se résigne aux outrages. C'est aussi en cette qualité qu'il se considère comme nanti du droit de juger les hommes sous le rapport religieux et moral. N'oublions pas qu'il maintient la distinction entre l'adhésion à sa personne et la communion avec Dieu. On peut parler contre le Fils de l'homme et être pardonné, mais non pas quand on parle contre le Saint-Esprit, quand on est de parti pris ennemi du bien et négateur du vrai (2).

(1) *Fils de l'homme* plutôt que l'*homme;* car en hébreu le mot *fils*, en outre de son sens propre, exprime l'affinité essentielle, l'appartenance intime, matérielle ou morale. Les *fils des prophètes* sont leurs disciples (II Rois, II, 3 ; comp. Matth., XII, 27) ; *fils de la mort* pour *destiné à la mort* (Ps. II, 20 ; LXXIX, 11) ; *fils de la flamme* pour *l'étincelle* (Job, V, 7), etc. — On a dit que l'apocalypse apocryphe d'Hénoch, un peu antérieure à l'apparition de Jésus, emploie déjà ce nom de Fils de l'homme pour désigner le Messie. Une critique, à notre avis plus perspicace, distingue dans ce livre la main de deux écrivains, l'un antérieur, l'autre postérieur à l'Évangile. Le Messie n'est appelé *Fils de l'homme* que par ce dernier. Mais encore une fois, rien de tout cela ne peut détruire le fait que, d'après nos évangiles, le peuple juif n'était nullement habitué au temps de Jésus à désigner ainsi le Messie, et c'est tout ce qu'il importe de constater ici.

(2) Matth., XII, 31-32.

Nous sommes donç en droit de préciser en langage moderne l'opinion que Jésus avait de lui-même, en disant qu'il eut la claire conscience d'une divine vocation qui l'appelait à fonder la religion humaine pure dont les germes étaient contenus dans la loi et les prophètes de son peuple. Persuadé qu'aucune œuvre, aucune mission ne pouvait être supérieure à celle-là, que d'elle dépendait l'avenir de son peuple et du monde, cette conscience s'identifia chez lui avec celle d'être le vrai Messie, après lequel il était superflu d'en attendre un autre (1).

Faut-il penser de plus qu'il reporta à une époque ultérieure l'accomplissement d'une rénovation miraculeuse et soudaine du monde, bien plus conforme aux espérances de ses compatriotes que la transformation graduelle qu'il décrivait en termes si admirablement simples et pénétrants, par exemple Marc, IV, 26-29; Matth., XIII, 31-33? Ou bien, dans les passages des évangiles qui parlent de son retour à bref délai, de sa réapparition glorieuse, terrible aux méchants, si douce aux bons, devrions-nous voir une altération de son enseignement commise par ses disciples qu'entraînait le désir de donner à leurs propres attentes l'autorité d'une révélation divine? Ou bien enfin, et c'est là notre opinion à nous-même, y a-t-il dans ces fragments des évangiles un mélange, qu'on ne peut analyser aujourd'hui,

(1) Comme cela est visible dans sa réponse aux envoyés de Jean-Baptiste qui viennent lui demander de la part de leur Maître *s'il est celui qui doit venir* (Matth., XI, 1, suiv.) ! Jésus ne répond en réalité ni oui ni non, mais il est clair qu'il aimerait à voir le Baptiste s'élever à l'idée que le vrai messianisme est réalisé par lui. C'est dans le même désir de donner aux idées messianiques populaires un biais qui les rapproche des siennes, qu'il propose au peuple de voir dans Jean-Baptiste cet Élie qui, selon les scribes, devait venir pour préparer les voies au Messie attendu (Matth., XI, 14).

d'espérances poétiques et d'intuitions divinatrices sur la révolution radicale dont le monde serait le théâtre, son œuvre la cause première, sa personne le moteur principal, intuitions, espérances, souvent exprimées par Jésus au moyen de figures populaires, sans qu'il ait toujours cherché à distinguer le fond et la forme de ses prévisions, de sorte qu'elles auraient été annoncées après lui dans un sens plus conforme encore aux attentes messianiques? C'est là une question d'un très-grand intérêt, mais qui ne touche qu'indirectement à notre sujet.

Ce qui résulte pour notre histoire de ce premier chapitre, c'est que Jésus eût nettement repoussé, en vertu même de la qualité d'homme à laquelle il tenait tant, toute théorie qui lui eût assigné une origine surhumaine ; c'est que le caractère divin de sa vie humaine fit une telle impression sur ses disciples qu'ils n'hésitèrent pas, du reste avec son assentiment, à saluer le Messie dans le Fils de l'homme ; c'est, enfin, que l'attachement enthousiaste à sa personne, la *foi en lui*, se confondit pour eux avec l'adoption de sa religion à lui-même.

---

## CHAPITRE II.

### LES PREMIERS DISCIPLES DE JÉSUS.

L'amour ardent, passionné, de Jésus, voilà le premier moteur de l'histoire dont nous allons continuer le récit. La distinction maintenue par la Maître entre la religion pure qu'il annonçait de parole et d'exemple et la foi en sa personne, les disciples l'oublient. Jésus lui-même, et non pas

les réalités religieuses que Jésus a révélées à la conscience, devient l'objet proprement dit de la croyance religieuse. Par conséquent, il y a naturellement tendance à exalter toujours plus sa personne.

Pendant sa vie terrestre, l'enthousiasme de ses disciples avait déjà tressé pour lui la couronne messianique. Après sa mort, le besoin de le glorifier fut encore plus intense. Comme un navire qui se dessine sur les mers tropicales dans l'éclat éblouissant de son sillage, Jésus crucifié apparut aux siens dans cet état de transfiguration céleste qui n'avait frappé que momentanément quelques uns d'entre eux pendant les jours de sa chair (1). La foi en sa résurrection corporelle, qui eut pour occasion déterminante le fait obscur du tombeau trouvé vide, eut pour cause réelle et profonde l'ineffaçable impression que sa sublimité religieuse avait laissée dans l'âme de ses fidèles. Une saine philosophie doit reconnaître que les manifestations supérieures de la vie de l'esprit rendent sensible au cœur l'immortalité de la personne humaine. C'est en ce sens que nous croyons juste le sentiment qui inspira aux premiers disciples la croyance en la survivance de leur Maître. Mais dans les récits inconciliables qui nous sont parvenus sur les apparitions du ressuscité, nous ne pouvons voir autre chose que les reflets de touchantes et poétiques extases, dans lesquelles des cœurs brûlant d'amour, en réaction violente contre leur abattement momentané, se représentèrent cette survivance sous la forme matérielle à la fois et idéale, que leur éducation juive offrait à leur imagination exaltée. « J'ai été mort, mais maintenant je vis aux siècles des siècles (2) », telle fut pour

(1) Marc, IX, 2-8, et parall. On ne relève pas assez l'étroite analogie qui rattache la scène de la transfiguration aux visions du corps ressuscité.

(2) Apoc., I, 18.

eux, chaque fois qu'ils la virent paraître, la déclaration de l'auguste image à laquelle désormais leur vie était suspendue.

C'est ainsi que, dans leur pensée, le Messie, méconnu de son vivant, mais victorieux de la mort, « assis à la droite de Dieu », c'est-à-dire ayant reçu de Dieu tout pouvoir au ciel et sur la terre (1), devant bientôt revenir pour régner avec les siens sur un monde renouvelé, ne fit pas oublier sans doute, mais pourtant remplaça le plus souvent l'humble Fils de l'homme incompris et persécuté. Cette modification dans les représentations favorites des premiers chrétiens ne séparait pas encore Jésus de l'humanité. Celui qu'on a vu de ses yeux manger, dormir et souffrir, ne peut pas être à ce point enlevé à la sphère des réalités tangibles. Mais il est naturel que, préférant s'élancer dans l'avenir plutôt que de se replonger dans un douloureux passé, ils contemplassent plus volontiers leur Maître sous cette forme d'*homme devenu céleste* que sous celle du rabbi de Nazareth. Ce n'est pas encore la divinité, c'est un commencement d'apothéose.

Nous voyons clairement ce point de vue s'affirmer dans l'Apocalypse. Ce livre, aujourd'hui deviné, tout plein d'un symbolisme ardent et poussant à outrance ses descriptions et ses images, reporte expressément les attributs divins sur Jésus glorifié (2). Il est comme Dieu le premier et le dernier, l'Alpha et l'Oméga (3). Il porte sur le front un nom *nouveau* qui n'est autre que le nom ineffable de Jehovah (4). Il s'appelle la *Parole de Dieu* (5). Mais ne nous y laissons pas tromper ! L'auteur de l'Apocalypse entend seulement par là

(1) Matth., XXVIII, 18.
(2) I, 8 ; IV, 8.
(3) I, 11, 17 ; II, 8 ; XXII, 13.
(4) II, 17 ; XIX, 12.
(5) XIX, 13.

que Jésus, victorieux du monde et du péché, a *conquis* tous ces titres. Ils lui ont été conférés du dehors en récompense de sa victoire. Il n'en est pas moins un être créé (1). C'est à partir d'un moment déterminé, c'est après sa mort sur la croix que les perfections divines lui ont été décernées (2). Le nom de Dieu inscrit sur son front le sera un jour sur le front des élus (3). Son nom de « parole de Dieu » signifie qu'il est le révélateur de la vérité, l'annonciateur des jugements divins, et reste à cent lieues de la signification métaphysique du Verbe ou de la Parole au sens philonien (4). L'auteur considère Jésus comme issu de la nation d'Israël, la femme-mère du chapitre XII, dont la tête est entourée de douze étoiles (les douze tribus). Il est donc sorti des entrailles mêmes de son peuple, il en est l'honneur parce qu'il en est le fruit, et rien ne serait plus contraire à tout cet ensemble d'idées que la supposition d'une origine surnaturelle, exclusive de la génération humaine ordinaire. L'Apocalypse, écrite dans les premiers mois qui suivirent la mort de Néron (la bête dont le chiffre est indiqué XIII, 18) (5), date de l'an 68 de notre ère, mais, à part l'exaltation parfois furieuse de ses attentes, se rattache aux toutes premières formes de la croyance chrétienne.

Si nous revenons aux trois premiers évangiles, non plus pour y chercher le témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même, mais pour savoir ce que ses historiens ont pensé de lui, nous y trouvons encore très-vif le sentiment que Jésus appartient positivement à l'humanité, et si, en fait de documents évangéliques, nous ne possédions que l'évangile de

(1) III, 14.
(2) V, 6.
(3) II, 17.
(4) Comp., I, 9 ; XIX, 9.
(5) On sait aujourd'hui que le chiffre 666 équivaut à la somme des lettres hébraïques formant le nom *César Néron*.

Marc et les discours des apôtres dans les Actes, toute la christologie du Nouveau Testament se réduirait à ceci, que Jésus de Nazareth fut « un prophète puissant en œuvres et en paroles, fait par Dieu Christ et Seigneur » (1). Il n'y aurait même aucune raison de contester le dogme favori des vieux Ébionites, ces orthodoxes des premiers jours dont nous aurons à reparler, dans l'opinion desquels Jésus lui-même n'aurait eu la conscience de sa vocation qu'à partir de son baptême au Jourdain, lorsque le ciel s'ouvrit sur sa tête et que le Saint-Esprit descendit sur lui. « Un homme saint, pleinement inspiré par l'esprit divin », telle eût donc été la formule de la christologie.

Quant aux évangiles de Matthieu et de Luc, les deux généalogies, que ces deux livres déroulent respectivement, nous fournissent une preuve formelle de la fermeté de la croyance première que Jésus était réellement homme par sa nature et sa naissance. Ces deux généalogies ont pour but de montrer que Jésus est vraiment le Messie en exposant la série de ses ancêtres en droite ligne du roi David à Joseph époux de Marie. Un des titres du Messie consistait en effet dans l'appellation de *Fils de David* indiqué par quelques passages des prophètes. Jésus reçut parfois ce titre d'honneur de ceux qui lui demandaient une grâce ou qui voulaient exalter sa personne, mais nous ne voyons pas qu'il se le soit jamais adjugé à lui-même, et, bien plus, il y a dans l'évangile de Marc un passage fort curieux où, controversant avec les scribes, Jésus s'attache à montrer que ceux-ci se trompent quand ils veulent que le Messie soit nécessairement un descendant de David (2). En tout cas, il est certain que les auteurs de ces deux généalogies le regardaient,

(1) Marc, I, 1-12 ; Act., II, 22, 30, 36 ; III, 22-23 ; X, 38 ; comp. Luc., XXIV, 19.

(2) Marc, XII, 35-37.

ainsi que les compatriotes et les contemporains de Jésus, comme le fils aîné de Joseph, l'époux de Marie, et n'avaient pas la moindre idée d'une conception miraculeuse. S'ils avaient eu cette idée, en effet, ils eussent établi la généalogie de Marie, et non celle de Joseph. Toutes les subtilités invoquées par les anciens commentateurs pour concilier cette contradiction des récits évangéliques se sont brisées contre la résistance des textes. Les divergences des deux généalogies prouvent simplement que si l'idée de la filiation davidique de Jésus se répandit de bonne heure dans les cercles chrétiens (1), sa famille n'avait pas réussi à fixer la liste de ses ascendants. On put donc s'y prendre de plusieurs manières pour le rattacher à la famille royale d'Israël. La supposition la plus naturelle, celle dont on partit en premier lieu et qui fut consacrée par notre premier évangile, fut que Joseph, père de Jésus, descendait de David par Salomon et la série des rois de Juda, leurs successeurs directs. Mais, soit difficultés historiques, soit plutôt répugnance à donner pour ancêtres au Messie des princes idolâtres ou criminels, comme il s'en trouve bon nombre dans cette longue lignée, d'autres préférèrent ce qu'on pourrait appeler une branche cadette, celle qui vient de David par Nathan. Nous n'avons pas à rechercher en ce moment qui eut tort ou raison, ni même si quelqu'un eut raison. Il nous suffit de constater que, dans l'esprit des deux généalogistes, Jésus est fils de Joseph, né comme nous tous d'un homme et d'une femme, et cette persuasion fut celle de tous ses contemporains, particulièrement des habitants de Nazareth qui disaient connaître de fort près son père, sa mère et ses frères (2).

(1) Cette idée paraît admise déjà au temps de saint Paul, Rom., I, 3. De la croyance que Jésus était le Messie, on passa à la croyance qu'il descendait de David ; mais non pas de celle-ci à celle-là.

(2) Luc, IV, 22 ; Marc, VI, 3 ; Matth., XIII, 35.

Il est donc bien surprenant que les mêmes évangiles qui ont enregistré ces généalogies soient précisément les mêmes qui aient accrédité dans l'Église l'idée de la naissance miraculeuse de Jésus. Dans le premier évangile, les deux notions contraires sont juxtaposées d'une manière abrupte et comme si son rédacteur n'avait pas même aperçu leur incompatibilité. Le troisième sent fort bien la contradiction (1), et cependant il rédige son histoire comme si elle n'existait pas. Il est probable que ces deux évangélistes, vu la rareté des traditions qui circulaient sur l'enfance de Jésus, n'osèrent éliminer aucune de celles qui parvinrent à leur connaissance et amalgamèrent le peu qu'ils recueillirent sur ce sujet obscur dont Jésus lui-même n'avait jamais parlé. N'est il pas évident, par exemple, que lorsque Luc nous raconte comment Joseph et Marie ne comprirent rien aux paroles de leur fils âgé de douze ans et leur disant qu'il devait s'occuper avant tout des choses de son Père (2), il enregistre là une tradition formée dans un milieu où l'on ne savait rien des scènes miraculeuses qui, selon le même évangéliste, avaient présidé à sa naissance et sur la signification desquelles Marie, tout au moins, ne pouvait absolument pas se méprendre?

D'où provint donc cette idée d'une conception miraculeuse de Jésus dans le sein de Marie?

Si sa naissance avait été illégitime, comme plus tard les adversaires du christianisme en émirent le soupçon, ses ennemis personnels en Galilée, à Nazareth surtout où il était moins admiré, moins aimé qu'ailleurs, n'auraient pas manqué de le lui reprocher, et nous en verrions bien quelque trace chez ses historiens eux-mêmes. D'autre part, ni Marc, ni Paul, ni Jean, ni aucun autre écrivain du Nouveau Testa-

(1) Luc, III, 23. — (2) Luc, II, 42-50.

ment ne parlent de la conception miraculeuse. Qu'on ne nous accuse pas de conclure plus qu'il ne convient du silence qu'ils gardent sur ce point. Cette croyance, une fois adoptée, est de celles qui, à défaut d'une affirmation directe, font sentir leur présence de toute sorte de manières latentes. Elle n'appartient donc pas à la première éclosion de la foi chrétienne. C'est aussi la première tentative de séparer Jésus de l'humanité dans l'intention de le glorifier. Ce n'est pas qu'en stipulant cette conception miraculeuse, on ait cherché le moyen d'épargner à Jésus la tache du péché originel. L'idée d'une chute de l'espèce, d'une souillure héréditaire se propageant par la génération, est étrangère aux premiers chrétiens. La croyance que Jésus fut conçu miraculeusement du Saint-Esprit a dû se former par la combinaison de deux éléments que l'on peut se représenter ainsi.

Premièrement, l'idée que Jésus n'aurait été inspiré du Saint-Esprit qu'à partir de son baptême au Jourdain, tandis qu'auparavant rien ne le distinguait du reste des hommes, avait le défaut de supposer contre toute vraisemblance la transformation totale, subite, mécanique, d'un homme ordinaire en un homme incomparable. C'était dès lors le Saint-Esprit, et non plus la personne même de Jésus qui restait le facteur proprement dit du salut des hommes. Que le baptême du Jourdain ait marqué pour Jésus une crise intérieure dans laquelle un éclair d'en haut, illuminant son âme, le révéla complétement lui-même à lui-même, cela est fort possible, et même en dehors de cette supposition il est difficile de comprendre l'importance majeure que ce baptême eut pour les évangélistes et les judéo-chrétiens rigides. Mais évidemment Jésus devait avoir donné auparavant plus d'une preuve de son génie religieux. Ce que la vraisemblance psychologique nous fait présumer, le désir de glorifier sa personne le suggéra aussi, et il demeura constant que Jésus avait

été rempli du Saint-Esprit dès son adolescence, dès son enfance, dès le sein de sa mère. La langue religieuse des Juifs aimait cette dernière expression quand elle voulait dire qu'une qualité bonne ou mauvaise remonte aussi loin que possible dans le passé d'une personne, est née pour ainsi dire avec elle. C'est ainsi que Job se dit protecteur de la veuve et de l'orphelin dès le sein de sa mère (1), et que le Psalmiste se déclare pécheur au moment de sa naissance.

En second lieu, le peuple hébreu, comme beaucoup d'autres, incline à croire que ses grands héros ne sont pas venus sur la terre comme tout le monde. La naissance d'Isaac, de Samson, de Samuel, a déjà quelque chose de miraculeux. La même idée trouva créance au sujet de Jean-Baptiste, qui naquit aussi contre toute probabilité, et qui, dès le sein de sa mère, fut rempli du Saint-Esprit (2). Cette notion fut certainement appliquée à Jésus par ses disciples. Mais pouvait-on en rester là ? n'attribuer au Christ qu'une prérogative partagée par d'autres ? Non. Supérieur à tous ceux qui avaient *reçu* le Saint-Esprit dès leur plus bas âge, il devait avoir été *conçu* du Saint-Esprit, et cette formule qui exprimait si énergiquement le caractère absolu de son inspiration divine, dut promptement s'incorporer dans un récit qui la matérialisait, en quelque sorte, par l'exclusion du père humain. Le sens que nous attachons à cette tournure particulière de la première légende chrétienne est si conforme à l'esprit et aux procédés du temps que, dans cette fraction de la chrétienté où l'on continuait de regarder Jésus comme un fils de Joseph, on fit du Saint-Esprit, — mot féminin en hébreu, — non pas le générateur, mais *la Mère* de Jésus. Ἡ μήτηρ μοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα, *ma Mère le Saint-Esprit*, dit Jésus dans l'évangile des Hébreux (3).

(1) Job, XXXI, 18 ; Ps. LI, 5. — (2) Luc, I, 15.

(3) Cité par Origène, *Homil. in Jerem.*, XV.

Cette doctrine de la conception miraculeuse glorifiait la personne de Jésus, mais aux dépens de son caractère. Si la grandeur de Jésus consiste dans sa perfection religieuse et morale, c'est évidemment à la condition qu'il ait triomphé des penchants inhérents à la nature humaine. Si, au contraire, on lui attribue une origine miraculeuse, qu'y a-t-il encore d'admirable dans des vertus qui ne lui auront rien coûté ? Mais ceux qui inculquèrent cette croyance à l'Église n'y regardèrent pas de si près. Jésus pour eux n'en fut pas moins un homme, seulement cet homme était né à la suite d'un miracle (1). Aucune idée de préexistence ou d'incarnation ne s'associa dans leur esprit à ce dogme mystique. Le fait est que les deux notions ne se concilient pas. Un être préexistant qui devient homme se rapetisse, si l'on veut, à l'état d'embryon humain ; mais il n'est pas *conçu*, en vertu d'un acte extérieur à lui, dans les entrailles d'une femme. La conception est le moment où se forme un individu qui n'existait pas auparavant, au moins comme individu. Là, au contraire, où il est question d'une préexistence ou d'une incarnation, chez Paul et Jean par exemple, il n'est rien dit d'une conception miraculeuse.

Les trois premiers évangiles, par la date approximative de leur rédaction, peuvent être considérés comme des témoins de la croyance de l'Église à la fin du premier siècle et au commencement du second. Cependant avant eux, mais en dehors des cercles qui virent se former les documents et traditions mis à profit par leurs rédacteurs, une doctrine chrétienne fort originale avait déjà commencé d'une autre manière à élever Jésus au-dessus de l'humanité, sans toutefois

(1) Cela suffisait pourtant déjà pour qu'on appliquât à Jésus le nom de *Fils*, sous entendu de Dieu, dans un sens absolu, comme Matth., XI, 27 ; XXVIII, 19.

rompre toute espèce de lien d'origine entre elle et lui. Je veux parler de Paul et de sa théologie particulière.

Le grand mérite de Paul est d'avoir lancé l'Église hors des voies du ritualisme juif, et d'avoir substitué le principe intérieur de la foi à l'observation d'une loi extérieure comme source et fondement de la vie religieuse. En cela il est fidèle à la pensée intime de Jésus. Son défaut fut peut-être d'avoir donné à la personne de Jésus comme objet de la foi une importance si absolue, si exclusive, que le christianisme, au lieu de rester la foi *de* Jésus-Christ, devint décidément avec lui la foi *en* Jésus-Christ. Il n'est donc pas étonnant que le Christ qu'il offrait à la foi fut plus que jamais « l'homme céleste », que les premiers disciples avaient vu apparaître après sa mort cruelle et que Paul vit aussi se révéler à lui dans sa gloire lors de la fameuse vision du chemin de Damas. D'ailleurs Paul n'avait pas marché comme eux sur les traces terrestres de celui qu'il prêchait avec la fougue et la mysticité de son âme ardente. Il semble même, à en juger du moins par ses épîtres, qu'il ne s'étendait pas volontiers sur les événements de la vie de Jésus qui ne rentraient pas dans l'histoire de la Passion et de la Résurrection. Craignait-il, en remontant plus haut, de se trop subordonner à une tradition que ses collègues et rivaux dans l'apostolat possédaient seuls de première main ? Ce qui est certain, c'est qu'il met une certaine emphase à déclarer qu'il ne veut connaître que le Christ selon l'esprit (1). Le Christ selon l'esprit, c'est bien l'*homme* devenu *céleste* de l'Apocalypse et des premiers évangiles, mais le *devenu* disparaît, et il reste l'*Homme du ciel* (2), un homme à part, supérieur à tout autre, ayant sans doute avec l'humanité une communauté d'origine

(1) II Corinth., v, 16.
(2) I Corinth., xv, 47.

difficile à définir, mais enfin dont la préexistence à sa venue sur la terre est enseignée de plus en plus clairement à mesure que la théologie paulinienne se développe dans les épîtres portant le nom de l'apôtre des Gentils.

Nous voici de nouveau en face d'un problème compliquant notre recherche. Toutes les épîtres attribuées à Paul dans le Nouveau Testament, sans parler de l'épître aux Hébreux qui a très-certainement un autre que Paul pour auteur, sont-elles authentiques ? Non-seulement le contenu des épîtres dites *pastorales*, c'est-à-dire des lettres à Timothée et à Tite, suggère des doutes fortement motivés selon nous, mais de plus d'éminents critiques n'ont reconnu que les quatre premières, savoir les *Romains*, les deux aux *Corinthiens* et les *Galates*, comme provenant directement de saint Paul. Et l'un de leurs principaux arguments est tiré du fait incontestable que la christologie des autres épîtres diffère notablement de celle des quatre premières. Tandis que celles-ci, selon le docteur Baur, n'enseignent pas encore la préexistence de Jésus, les épîtres aux Philippiens, aux Éphésiens, aux Colossiens, l'enseigneraient formellement et même feraient de l'être surnaturel, ayant vécu quelque temps parmi les hommes sous le nom de Jésus, le fondement et l'ouvrier de la création tout entière.

Nous ne pouvons nous lancer ici dans la discussion de ces questions ardues, mais aussi nous pouvons nous l'épargner en parlant moins d'une christologie de Paul que d'une christologie paulinienne. Si toutes les épîtres sont authentiques, elles attesteraient que les idées de Paul sur la personne de Jésus se sont développées avec le temps ; si elles ne le sont qu'en partie, c'est en tout cas dans son école que la christologie a reçu ce développement, et il est certain que les épîtres incontestées posent des principes dont la doctrine des épîtres contestées n'est bien souvent que la conséquence.

Toutefois ne comptons pas sur des définitions bien nettes et bien concordantes. La christologie paulinienne est une transition et renferme par conséquent des éléments qu'on ne peut pas toujours concilier. Tantôt le Christ est positivement homme (1); tantôt il semble avoir à peine quelque chose de commun avec nous, et son corps, sa chair n'est qu'une « ressemblance » de la nôtre (2). Ici nous voyons énoncer la vieille idée chrétienne qu'il s'est acquis un nom au-dessus de tout autre nom par ses souffrances volontairement acceptées en vue du bien des hommes (3); ailleurs il était déjà si haut bien des siècles avant de venir sur la terre qu'on ne conçoit pas comment il a pu monter encore, à moins d'être fait égal à Dieu (4) : ce que la doctrine paulinienne ne souffrirait pas. Quelque sublime, en effet, que soit la position qu'elle décerne à Jésus dans l'ordre des êtres, cette doctrine maintient l'infériorité de Jésus vis-à-vis de Dieu, et ne dépasse jamais la teneur de la définition qu'elle donne de lui, Coloss., I, 15 : *Le premier né de toute création* (πρωτότοκος πάσης κτίσεως (5).

C'est ici surtout qu'on a lieu de regretter le manque de renseignements positifs sur la doctrine rabbinique à laquelle

(1) Rom., I, 3; V, 15; I Tim., II, 5; I Corinth., XV, 21.

(2) Rom., VIII, 3.

(3) Philipp., II, 6-11.

(4) I Corinth., VIII, 6.

(5) Comp. I Corinth., III, 22; XI, 3; XV, 27 suiv., etc. Il ne faudrait pas invoquer en preuve du contraire Rom., IX, 5, qui ne peut se traduire comme le font les versions ordinaires que par la grâce d'une mauvaise ponctuation, et qui se termine en réalité par la doxologie usitée : *Que Dieu qui est au-dessus de tout soit béni éternellement!* — ni I Timoth., III, 16 : *Dieu manifesté en chair;* au lieu de *Dieu manifesté*, les plus anciens manuscrits portent simplement CELUI QUI *a été manifesté.*

le disciple de Gamaliel emprunta les éléments de sa conception transcendante des choses. Jusqu'à quel point ce qui ressemble dans son esprit à une *préexistence* ne s'appellerait-il pas chez nous simplement *prééminence?* Dans un curieux livre, intitulé *Jahrhundert des Heils* (*Siècle du Salut*), M. Gfrörer a montré que les anciens rabbins ont souvent identifié les deux notions ou plutôt substitué celle-là à celle-ci. Par exemple, dans plusieurs traités rabbiniques, la loi et le nom du Messie sont présentés comme antérieurs au monde. Il est facile de démêler l'idée spéculative qui s'exprime sous cette forme. En Dieu, comme en toute intelligence, ce qui s'élève sur tout un développement, ce qui en constitue le but et par conséquent la cause finale, *préexiste* idéalement à tous les moyens termes dont le déroulement doit précéder l'apparition réelle de l'être prédomimant. Jésus, une fois considéré comme le point culminant de l'humanité et celle-ci comme celui du monde, on devait à ce point de vue attribuer à Jésus une préexistence idéale, antérieure au monde entier. La manière dont Paul, dans ses épîtres incontestées, établit son parallélisme favori des deux Adams (1), le premier et le dernier, l'un terrestre et animal, l'autre céleste et spirituel, l'un principe pour toute la race de péché et de mort, l'autre principe de sainteté et de vie, — comme si l'opposition, en quelque sorte polaire, qui existe chez tout homme entre la chair et l'esprit, se répétait dans la région métaphysique où l'humanité ne fait qu'un seul être (2), — toute cette conception doit se rattacher à des spéculations rabbiniques, moins raffinées sans doute, mais voisines de celles qui, par la suite,

(1) Rom., v, 12-21 ; I Corinth., xv, 21-22, 45-49.

(2) Paul croit vivre à la fin des temps, et dans ses théories spéculatives il prend volontiers l'humanité comme un tout organique ayant sa destinée et ses oppositions internes décrétées d'en haut. Voyez, par exemple, Rom., xi, 32.

stipulèrent dans le système de la kabbale l'existence de l'Adam Kadmon.

En définitive la théologie paulinienne ne sépare pas encore la personne de Jésus de l'humanité, bien que sa communauté de nature avec elle ne soit plus garantie que par un lien obscur, s'amincissant toujours. On pourrait combiner les éléments divers de cette christologie en la résumant ainsi : Jésus est essentiellement esprit (1), homme du ciel (2), créateur en sous-ordre du monde (3), possédant déjà avant sa venue sur la terre des prérogatives divines, mais s'étant acquis un degré supérieur encore de dignité céleste parce qu'au lieu de faire un usage égoïste de cette « forme de Dieu », il s'est abaissé volontairement jusqu'aux derniers rangs de l'humanité, jusqu'à la « forme d'esclave », et la mort sur la croix (4). En même temps, à cause de cette humanité de même essence, de même origine que la nôtre, et comme si la sienne et la nôtre fussent provenues d'un seul et même jet de la puissance créatrice, Jésus est le premier né de beaucoup de frères (5), nous devons reproduire en nous son image (6) et grandir jusqu'à ce que nous ayons atteint sa taille (7). L'humanité en lui, son chef, son représentant, en qui elle se résume sous le rapport spirituel, a apaisé la colère divine allumée par les péchés des hommes (8). Il y a en chacun de nous un homme intérieur, spirituel, un *Christ en nous*, qui doit s'élever à la hauteur de son prototype céleste (9). Si le « plérôme de la divinité » (la plénitude de la perfection) a habité corporellement en lui, c'est pour que nous en soyons remplis nous-mêmes (10), et lorsque tous les hommes régénérés par son

(1) Rom., I, 3. — (2) I Tim., II, 5 ; I Cor., XV, 45-49. — (3) Coloss., I 16 ; I Cor., VIII, 6. — (4) Philipp., II, 6-11. — (5) Rom., VIII, 28. — (6) *Ibid.* — (7) Éph., IV, 13. — (8) Rom., III, 23-26. — (9) Rom., VIII, 10 ; II Cor., XIII, 5 ; Éph., IV, 13. — (10) Coloss., II, 9-10.

esprit lui seront devenus semblables, alors sa supériorité actuelle sur eux n'existant plus, sa royauté cessera par cela même, et Dieu sera tout en tous, comme il est tout en lui (1).

Toutes ces assertions, il faut l'avouer, ne sont pas d'une cohésion parfaite et laissent place à bien des questions non résolues. En particulier, on ignore comment la christologie paulinienne se représentait l'entrée de son « homme du ciel » dans l'humanité terrestre, dans la lignée de David dont Paul le croyait descendant *selon la chair*. Elle garde un profond silence, nous l'avons dit, sur la conception miraculeuse, qui d'ailleurs ne rentre pas dans le cadre logique d'un tel système. L'idée que Jésus est essentiellement homme en fait encore partie nécessaire, et en ce sens il n'y a pas encore rupture avec le point de vue chrétien primitif. Mais on ne peut méconnaître que cette humanité du Christ tend à s'évaporer dans les régions de l'abstraction spéculative. Dans les dernières épîtres surtout, le Christ, qui s'appelle désormais *le Fils* dans un sens transcendant, devient de plus en plus un principe médiateur de l'univers ou *le moment* dans lequel se résolvent les antinomies métaphysiques et morales du monde et de l'humanité (2).

L'épître aux Hébreux enseigne une christologie très-semblable. Jésus y est décrit comme supérieur aux anges, créateur du monde après Dieu, ayant acquis par sa participation aux douleurs de l'humanité un degré plus grand encore de gloire et de puissance. La subordination du Fils au Père est positivement énoncée. Mais évidemment la tendance est désormais de réduire au *minimum* la différence qui distingue le Père du Fils, et nous entrons dans une période nouvelle du développement de la croyance chrétienne.

(1) I Corinth., xv, 28.
(2) Éph., I, 10.

---

## CHAPITRE III.

### LA DOCTRINE DU VERBE.

Paul fut médiocrement compris et encore plus mal soutenu de son vivant. Une foule d'indices démontrent que sa mémoire tomba promptement dans un oubli relatif, si même elle ne fut pas tenue pour suspecte. Le point de vue judæo-chrétien, celui qui plaçait dans l'observation de la loi, associée à la foi en Jésus comme Messie, la condition nécessaire du salut, devint prédominant au sein même des communautés fondées par Paul, et il fallut que le cours des événements et des idées, en adoucissant toujours plus les rigueurs du ritualisme juif, amenât l'Église judæo-chrétienne sur un terrain pratique très-semblable en fait à celui où Paul eût désiré qu'elle vînt dès les premiers jours, pour que son titre inaliénable de fondateur des chrétientés les plus notables du monde payen valût à sa personne et à ses écrits un retour de popularité. Encore la tradition ne consacra-t-elle son nom parmi les grands héros du christianisme primitif qu'en mettant au-dessus de lui son rival et antagoniste, Pierre, l'apôtre juif demeuré fidèle à la loi juive.

Il n'est donc pas surprenant que, jusqu'au milieu du second siècle environ, la doctrine christologique reste très-indécise. Les documents qui nous renseignent sur la première moitié de ce siècle sont rares et fragmentaires. Bien peu sont d'une authenticité certaine. D'ailleurs on voit bien que l'intérêt premier des écrivains chrétiens ne se porte pas encore, comme cela aura lieu plus tard, sur la nature du Christ. D'autres sujets, le monothéisme, la vie future, la morale nouvelle, la fin prochaine du monde, les préoccupent avant tout, et le vague des expressions employées à propos de la

personne de Jésus montre bien que sur ce point, rien n'est encore arrêté dans l'opinion de la majorité chrétienne.

Toutefois on peut voir que dans cette opinion « l'être céleste » prime toujours plus l'être humain. Il faut excepter les judæo-chrétiens du type primitif, condensés en Palestine et dans la région transjordanique. Ceux-là persistent à maintenir le point de vue d'après lequel Jésus est un homme, fils de Joseph et de Marie, pleinement inspiré de Dieu. Une fraction admet pourtant sa conception surnaturelle. Il en est même qui voient en lui un ange descendu du ciel et ayant pris un corps humain. Les *Pères apostoliques* (1) émettent des opinions fort peu concordantes. Barnabas montre en Jésus l'être à qui Dieu disait : « Faisons l'homme à notre image » (ch. v), qui a inspiré les prophètes et revêtu la chair humaine pour que les hommes pussent le voir sans être éblouis par sa divinité. Dans la première épître attribuée à Clément Romain, rien d'original ni de clair, rien non plus qui ne puisse s'accorder avec l'ensemble de la doctrine paulinienne. La seconde épître attribuée à ce Clément, bien qu'elle soit d'une autre main que la première, après avoir dit qu'il faut penser au Christ *comme à un Dieu*, — manière de s'exprimer prouvant que l'Église se recrute désormais au sein de populations payennes qui craignent moins que les Juifs d'appliquer un tel nom à un être créé — enseigne au chap. IX que le Christ « d'abord esprit » est devenu chair.

(1) On désigne ainsi quelques anciens livres chrétiens attribués à des personnages tels que Clément Romain, Barnabas, Ignace, Polycarpe, Hermas, dans lesquels la tradition croyait retrouver des disciples immédiats des apôtres : ce qui est extrêmement douteux pour les uns et décidément faux pour les autres. Tout ce qu'on en peut dire de certain, c'est qu'ils sont des témoins intéressants des oscillations de la pensée chrétienne depuis la fin du premier siècle jusqu'à celle du second.

Cela ressemble beaucoup à l'idée d'un ange qui s'est fait homme. Dans le *Pasteur* d'Hermas, curieuse apocalypse écrite à Rome dans la première moitié du second siècle et revêtue longtemps d'une autorité canonique, se trouve une christologie singulière. Le Fils antérieur à la création n'est pas le Christ, c'est le Saint-Esprit, conçu comme un être personnel, une sorte d'archange. Jésus de Nazareth a été son serviteur et doit à sa plus que parfaite obéissance d'avoir été associé à la dignité et aux prérogatives de celui-ci (1). On peut discerner, dans cette théorie d'un auteur très-judæo-chrétien de tendance, un effort marqué tâchant de concilier le vieux dogme primitif avec des vues nouvelles. Mais on en est encore avec lui à l'idée de l'homme devenu Fils de Dieu, passé à l'état d'être céleste. Dans les *Homélies Clémentines*, roman religieux très-remarquable du milieu du second siècle et dont l'auteur, judæo-chrétien comme le précédent, croit exprimer les vues de la majorité chrétienne de son temps, la doctrine christologique est encore plus bizarre. Jésus, dans ce livre, n'est autre que l'homme primitif, successivement apparu comme prophète de la vérité en Adam, Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et enfin en Christ. En d'autres termes, ce qui est divin en Jésus, c'est l'esprit de vérité qui se sert d'organes successifs pour parler aux hommes. Mais ces organes sont toujours des hommes, et il s'élève en termes très-vifs contre ceux qui, sous prétexte que Jésus est fils de Dieu, veulent lui attribuer le nom de Dieu (2).

Mais tandis que, chez ces anciens auteurs, l'accent de la christologie tombe encore sur la réalité de la nature humaine et de la vie humaine de Jésus, d'un autre côté du monde chrétien, les idées concernant sa personne ont

(1) *Simil.* v, 2 ; ix, 12.
(2) *Hom.* xvi, 5 suiv.

pris un essor tellement idéaliste que sa nature humaine est réduite à n'être plus qu'un fantôme sans réalité. Les nombreux systèmes *gnostiques*, c'est-à-dire affectant une science religieuse supérieure à la foi vulgaire, dans leur mépris dualiste de la matière qu'ils considèrent comme mauvaise et pécheresse en elle-même, s'accordent ordinairement à dire que le Christ est un *éon* (1) rédempteur des hommes de l'esprit et n'ayant que peu ou point de contact avec la nature corporelle. Ce fut la tendance appelée le *docétisme*, qui s'arrangea comme elle put avec l'histoire évangélique. Les uns dédoublaient la personne de Jésus en la séparant du Christ invisible qui serait resté étranger aux tentations, aux souffrances et à la mort de celui qui portait son nom ; d'autres niaient qu'il y eût eu autre chose que des apparences dans tout ce que l'on racontait de la vie humaine de Jésus. Valentin, l'un des chefs gnostiques, prétendait que le Christ n'était pas né *de* (ἐκ) Marie, mais *à travers* (διά) celle qui passait pour sa mère : sa naissance n'était donc pas réelle. Marcion poussait le docétisme jusqu'au bout, enseignant que le Christ était descendu brusquement du ciel et n'avait eu rien de commun avec le monde matériel. Ce docétisme, qui se rattachait, comme les autres conceptions chrétiennes du même temps, au désir de glorifier la personne de Jésus, tournait à fin contraire des intentions de ses auteurs. N'en résul-

(1) L'un des traits essentiels du gnosticisme est aussi de remplir le vide entre Dieu et le monde matériel par un nombre déterminé d'*éons* ou de personnifications des idées divines dont la totalité constitue le *plérôme* ou la plénitude de la perfection. Le gnosticisme forme au second siècle la transition entre le christianisme et le polythéisme, de même que le judæo-christianisme rentre insensiblement dans le judaïsme. C'est entre ces deux extrêmes que se meut la majorité de l'Église, mais non sans subir leur influence sous plus d'un rapport.

tait-il pas que toute l'histoire évangélique, y compris la grandeur religieuse et morale elle-même de celui qu'on voulait glorifier, n'était plus à la fin qu'une série d'apparences fausses ?

Ce fut là un des grands motifs de répulsion qui, à la longue, rendirent le gnosticisme odieux à la majorité chrétienne. Mais dans cette majorité elle-même, il y avait des chrétiens qui n'étaient nullement insensibles au désir de donner à leurs croyances un cadre spéculatif, philosophique, en rapport avec leur besoin d'exalter le plus possible la personne de Jésus. Le gnosticisme n'était, au second siècle, que l'exagération d'une tendance partagée par presque tous les esprits religieux. Les prétentions chrétiennes allaient en grandissant. La religion nouvelle faisait de rapides conquêtes. On peut en juger par la lettre si souvent citée de Pline à Trajan. L'idée que Jésus avait révélé la religion éternelle et universelle prenait un corps visible dans l'extension quotidienne de la chrétienté. Les platoniciens commençaient à fournir de brillantes recrues aux églises d'Asie et de Grèce et leur apportaient leur goût pour les systèmes et leur idéalisme. En deux mots qui disent tout, l'hellénisme supplantait insensiblement le judaïsme comme forme de la pensée chrétienne. C'est lui au fond qui a fait le dogme orthodoxe de la divinité de Jésus-Christ. La même disposition, qui avait permis au fécond génie de la Grèce de diviniser l'idéal de la valeur ou de la beauté physiques, se retrouva dans la promptitude avec laquelle il divinisa l'idéal religieux et moral réalisé dans la personne du Christ. De là vint la rapidité avec laquelle une doctrine philosophique, remontant par ses origines bien plus haut que le christianisme et d'abord étrangère à l'Église, s'introduisit dans son sein et s'adapta à la christologie au point de ne plus faire qu'un avec elle et de passer pour la croyance que les disciples de Jésus avaient professée dès les

premiers jours. Nous arrivons en face de la fameuse doctrine du Verbe. Décrivons-en brièvement la genèse.

On sait que dans le platonisme, les *idées* des choses en sont les principes concrets, actifs, une chose quelconque n'existant que dans la mesure où elle est conforme à son idée. Mais il y a une « idée des idées », leur substance commune, le principe de l'être et de la vérité, Dieu ou l'absolu (ἀνυπόθετον). C'est cette idée suprême qui *forme* le monde en pétrissant la matière éternelle d'après les idées particulières dans lesquelles elle se détermine. Tout ce qui, dans le monde réel, est vivant et bon, tout ce qui se développe et progresse, est l'œuvre de ces idées divines, dont la matière, en elle-même inerte et revêche à leur action rationnelle, constitue la limitation. La raison qui est dans les choses, comme celle qui est en l'homme, le *Logos*, représente donc l'ensemble des actions divines, formatrices des choses, et il y a une *idée* ou âme du monde qui sert d'intermédiaire entre Dieu absolument parfait et la réalité imparfaite.

Cette théorie qui cherchait à concilier l'antinomie posée par la coexistence de l'imparfait et du parfait, devait particulièrement sourire aux Juifs désireux d'interpréter philosophiquement les enseignements de leur tradition religieuse. A mesure que les progrès du monothéisme avaient élevé et épuré leur notion de Dieu, à mesure aussi la difficulté s'était fait sentir de concilier avec la perfection divine les anthropomorphismes et anthropopathies de l'Ancien Testament. Celui-ci avait déjà jusqu'à un certain point indiqué la voie à suivre en faisant intervenir parfois un *ange de l'Éternel* au lieu et place de Jéhovah, mais parlant et agissant en son nom (1). D'autres livres juifs assignent plutôt à la *sagesse* ce rôle d'intermédiaire entre Dieu et le monde.

(1) *Gen.*, XXXI, 11, 13; *Exode*, III, 2-7; XIII, 21 comp. XIV, 19, etc.

D'abord simple personnification poétique, la sagesse se rapproche toujours plus de la notion d'une personne distincte. Au sein des deux grandes fractions du judaïsme qui gravitent, l'une autour de Jérusalem, l'autre autour d'Alexandrie, on rencontre une même expression, en chaldéen la *Memra* ou parole de Dieu, en grec le *Logos*, expression destinée à désigner cet être qui a organisé et qui dirige le monde, inférieur seulement à Dieu qui, dans cette théorie, selon un mot ingénieux de M. Michel Nicolas, « règne et ne gouverne pas ». Le judaïsme vulgaire se contentait du Saint-Esprit et occasionnellement des anges pour exprimer le rapport continu de Dieu et du monde, et l'on peut voir plus tard, lorsque la théorie du Verbe est généralement acceptée, la peine que l'on a à distinguer l'action du Verbe dans le monde de celle du Saint-Esprit. On peut aussi se demander si l'impulsion qui dirigea le judaïsme vers cette doctrine particulière est d'origine mazdéenne ou hellénique. Elle peut fort bien provenir de l'un et de l'autre de ces deux courants qui influèrent si fortement sur le développement théologique du judaïsme. Mais au moment de l'histoire où nous sommes, il ne peut être question d'une action notable exercée par la théologie juive proprement dite sur la chrétienne ; au contraire, celle-ci subit toujours plus l'influence des idées grecques. C'est donc dans la branche platonisante, c'est-à-dire alexandrine, du judaïsme, qu'il nous faut chercher les antécédents de la doctrine chrétienne du Verbe.

L'idée ou âme du monde platonicienne, saisie dans son unité concrète, était la raison divine (θεῖος λόγος), et cette raison dérivait immédiatement de Dieu. La théologie alexandrine, représentée surtout par le célèbre Philon, s'empara de cette notion du Logos divin pour en faire le centre de sa conception des choses religieuses, et se servant de la double acception du mot *Logos* qui signifie tantôt *raison*, tantôt *pa-*

*role*, elle distingua en Dieu le Logos ou Verbe *intérieur* (ἐνδιαθετός), l'idée du monde pensée par Dieu de toute éternité, et le Logos ou Verbe proféré, *émis* (προφορικός), qui n'est autre que le Verbe intérieur devenu objectif, extérieur à Dieu, à partir du moment où Dieu le fait sortir de lui-même par une génération ineffable (γέννησις), afin de procéder par son moyen, non pas à la création, mais à la formation et au développement du monde. Car Philon admet aussi, comme les platoniciens, la matière éternelle, informe, incapable par elle-même de développement et de vie. Le Verbe, devenu extérieur à Dieu, mais coessentiel avec l'auteur de son être distinct, s'appelle donc ὁ δευτερός θεός, le second Dieu ; ὁ θεὸς ἐν καταχρήσει, Dieu au sens impropre ; θεός sans article, c'est-à-dire être d'essence divine, dieu au sens collectif, pour le distinguer du Dieu suprême, de celui seul qui soit Dieu dans toute la force du terme, ὁ ἀληθείᾳ Θεός. A partir de son émission du sein du Père, il s'appelle aussi le Fils aîné ou premier-né de Dieu (υἱὸς πρεσβύτατος, πρωτόγονος τ. Θεοῦ). Son existence distincte coïncide par conséquent avec le moment qui précède la première formation du monde, c'est à dire avec le moment où, selon la Genèse, Dieu DIT.

Ainsi, à peu près vers le même temps où Jésus proclamait la *paternité* de Dieu comme exprimant son rapport réel avec l'humanité, Philon, son contemporain, enseignait la *paternité* métaphysique de Dieu pour expliquer le rapport du Créateur avec la création. Mais cette ressemblance s'arrêtait à la surface. Au Dieu vivant, au Père en communication directe et continue avec le monde et l'humanité qu'il inspire, Philon substituait un Dieu retiré dans les profondeurs de l'abstraction et déléguant le gouvernement du monde à un lieutenant qui se révèle aux hommes, qui est la source unique de la vie, de la vérité, du bien, qui s'est servi spécialement du peuple d'Israël pour les communiquer au monde, qui est apparu aux

patriarches, à Moïse, qui a parlé par les prophètes, en un mot qui concentre l'activité divine à travers les accidents sans nombre du monde et de l'histoire.

Tout cela posé, quand nous nous rappelons ce que nous avons vu de la marche de la croyance chrétienne relative à la personne de Jésus, nous comprenons sans peine que le jour dût venir où, dans son ascension vers la divinité complète, cette personne se rencontrerait avec la théorie alexandrine du Verbe et s'identifierait pendant un certain temps avec le « dieu de second ordre» postulé par Philon. Les dernières évolutions de la théologie paulinienne devaient déjà nous le faire prévoir. Le cours des idées et des événements dans la première moitié du second siècle acheva de donner à la doctrine du Verbe droit de cité au sein de l'Église chrétienne, et nous assistons à sa grande naturalisation dans les œuvres à peu près contemporaines, mais indépendantes, de deux écrivains chrétiens de cette époque, Justin Martyr et l'auteur du quatrième évangile.

Justin, dit Martyr, originaire de Palestine, mais Grec d'éducation, évangéliste en manteau de philosophe, a écrit deux *Apologies* de la foi chrétienne qu'il avait adoptée après bien des errements, et un *Dialogue* avec le Juif Tryphon, contre lequel il maintient le caractère messianique et divin de Jésus. Intelligence médiocre, plus sincère qu'éclairé, antipathique à tout extrême, il fut l'homme de la majorité chrétienne de son temps et releva la valeur de ses écrits par le martyre qu'il subit à Rome, sous Marc-Aurèle, vers 166. L'influence de la philosophie religieuse d'Alexandrie sur sa théologie est évidente. Son Dieu est l'être abstrait, inexprimable, et c'est le Logos ou le Verbe qui, sortant du sein de Dieu où il existait avant les siècles, projeté hors de lui à un moment donné par un effet de sa puissance et de sa volonté, doit combler l'abîme qui existe pour la pensée entre l'infini et le fini, l'absolu

incompréhensible et le monde sensible. Dieu n'a point diminué en le faisant sortir de lui-même, pas plus qu'une flamme ne diminue en allumant une autre flamme. Dieu s'est servi de son Verbe pour organiser la matière informe (1), et surtout pour se révéler aux hommes. C'est lui en effet qui, disséminé chez les sages de l'antiquité, mais plus concentré chez les prophètes d'Israël, a communiqué la vérité au monde.

Du reste la pensée de Justin manque de rigueur. Il y a chez lui des passages où le Verbe qui, logiquement, devrait être unique en son genre, comme engendré directement de la substance même de Dieu, est assimilé aux anges (2), ou n'est plus que le premier-né des êtres formés par la volonté divine, ou la première des forces (δυνάμεις) émanées de la puissance absolue (3). Justin, il est vrai, prend soin de distinguer fortement le Verbe du Dieu véritable, ὁ ὄντως Θεός (4), et d'établir clairement sa subordination. Le Fils n'est que le « serviteur » du Père ; il est *dieu*, mais seulement par la volonté du Père ; la seule unité qui existe entre eux est celle de l'accord des volontés (γνώμη) (5), la volonté du Fils se soumettant toujours à celle du Père ; il ne vient qu'après le Père en dignité (6). Comme Philon, Justin distingue *Théos*, dieu, sans article, de *o Théos*, Dieu, avec l'article. Le nouveau, c'est que décidément il identifie ce Fils avec la personne de Jésus. Le Verbe, après avoir inspiré les grands philosophes et les prophètes, est apparu en dernier lieu sous la forme et dans les conditions d'une vie humaine pour enseigner aux hommes la vérité et la loi morale définitives. Il y a donc en fait pour Justin deux dieux, l'un

(1) *Apol.*, I, 24 et 59.
(2) *Apol.*, I, 6.
(3) *Apol.*, I, 23, 32, 33, 63 ; *Tryph.*, 61, 62.
(4) *Apol.*, I, 13.
(5) *Tryph.*, 56, 62, 129.
(6) *Apol.*, I, 12, 13, 32, 60 ; *Apol.*, II, 13.

supérieur, l'autre inférieur, et ce qui est caractéristique, c'est que Justin se préoccupe à peine de chercher jusqu'à quel point ce dithéisme se concilie avec le monothéisme commun à la foi chrétienne et à la foi juive. La forte subordination dans laquelle il place le Fils vis-à-vis du Père lui paraît suffire au maintien de l'unité divine. Cela prouve combien le point de vue hellėniste l'emporte désormais sur le point de vue juif au sein de l'Église chrétienne (1).

La théologie de Justin péchait par une autre lacune. Sans entrer dans les discussions prolongées auxquelles a donné lieu la question des évangiles employés par lui, nous pouvons poser en fait avéré que Justin n'a pas connu notre quatrième évangile, mais, entre autres documents, un évangile aujourd'hui perdu qui contenait quelques traits reproduits aussi par le quatrième canonique. Si Justin eût connu ce dernier, il en eût fait évidemment l'usage le plus fréquent, et sa manière de raconter l'histoire terrestre du Verbe en eût été très-sensiblement affectée. Or, Justin reste toujours, quand il parle de la vie de Jésus, dans le cadre et au point de vue des trois premiers évangiles. Pourtant il y avait quelque chose d'inadéquat, de contradictoire, entre les récits de ces évangiles et la théorie du Verbe. Le Logos préexistant, d'essence divine, ne pouvait logiquement ni naître, ni grandir, ni souffrir, ni être tenté, ni recevoir les attributs divins à titre de récompense, comme le Christ de la première tradition. Si l'on voulait que la doctrine du Verbe s'appliquât réellement à la personne de Jésus, il fallait refondre l'histoire évangélique, en la comprenant désormais de ce point de

(1) Que l'on compare la longue discussion de Pierre et de Simon le Magicien dans les *Homélies Clémentines* sur l'unité de Dieu et l'inconvenance de donner le nom de Dieu à un autre qu'au Père (Hom. XVI, 5 et suiv.), et l'on se fera une idée du changement qui s'est opéré sous ce rapport dans les opinions chrétiennes.

vue spéculatif qui répondait si bien au désir des chrétiens d'exalter toujours plus leur Maître et Sauveur.

C'est ce que sentit mieux que Justin l'un de ses contemporains, philonien comme lui, plus mystique, plus profond, plus hardi, et qui, à peu près vers le temps où le philosophe publiait à Rome ses apologies, fit paraître en Asie Mineure un nouvel évangile en laissant entendre que l'histoire contenue dans ses pages se rattachait au témoignage du disciple le plus intime, le plus fidèle de Jésus, à Jean le bien-aimé, qui reposait sa tête sur le sein du Maître, et dont par conséquent les assertions pouvaient l'emporter sur celles des humbles chroniqueurs qui, seuls jusqu'alors, avaient réuni les traditions populaires sur la personne et l'œuvre du Christ.

Pour qui connaît l'antiquité et ses procédés littéraires, une telle manière d'agir n'a rien du tout qui puisse étonner, et le nouvel évangile coïncidait si bien avec les tendances et les préférences de la chrétienté que, malgré quelques oppositions, du reste sans grand écho, il ne tarda pas à être partout répandu et partout regardé comme aussi primitif et non moins historique que les autres. C'est par lui surtout que la doctrine du Verbe et de son identité avec la personne de Jésus devint dogme chrétien.

Un des résultats les plus inattaquables de la critique biblique de nos jours est d'avoir mis en évidence le plan systématiquement combiné de l'historien anonyme, son intention constante, exécutée avec un rare talent, d'éliminer de l'histoire évangélique tout ce qui pourrait compromettre la doctrine du Verbe, et d'y introduire en revanche une foule d'éléments nouveaux destinés à la confirmer. Lui-même, au surplus, ne fait aucun mystère de son dessein. Le prologue de son évangile, tout imprégné d'expressions et d'idées philoniennes, est un véritable avertissement au lecteur. Le Logos-dieu (θεός) est au commencement des choses devant Dieu,

extérieur à Dieu (πρὸς τὸν Θεόν). Tout *est devenu* (ἐγένετο, non pas *a été créé*, ἐκτίσθη) par lui, et rien de ce qui est *devenu* n'est en dehors de son action (I, 1-3). C'est en lui qu'est la vie, et la vie est la lumière des hommes; mais les ténèbres, l'élément matériel, négatif, rebelle en soi à l'action divine, repoussent la lumière, et de là le conflit permanent de l'action lumineuse-divine et de la réaction ténébreuse-satanique, conflit dont l'incarnation du Verbe marquera la crise décisive. En effet le Verbe ou le Fils unique (μονογενής), celui-là seul qui soit engendré directement de Dieu, qui seul soit en état de révéler à l'homme les mystères divins, a fait d'un corps humain sa tente, sa demeure temporaire (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), et il est apparu sous cette enveloppe vivante au milieu des hommes. Le dualisme platonicien, qui pénètre toute cette conception des choses, se continue sur le terrain anthropologique. Devant le Verbe incarné, l'humanité se partage en « enfants de lumière » et en « enfants de ténèbres ». Le Verbe enlève les enfants de lumière au pouvoir du diable, *prince de ce monde* (1). C'est même pour cela qu'il s'est incarné, afin qu'en vertu de l'affinité élective qui rapproche le semblable du semblable, les enfants de ténèbres aillent à la perdition, tandis que les enfants de lumière obéiront spontanément à l'attrait du Verbe qui leur communique son esprit divin.

Toute cette théologie est bien étrangère à l'histoire évangélique primitive. Voilà aussi pourquoi, dans cet évangile seul, Jésus parle de lui-même comme d'un être qui a la claire conscience d'avoir préexisté à sa venue sur la terre et de rentrer bientôt en possession de la gloire incomparable qu'il possédait déjà avant que le monde fût (2). Le Verbe fait preuve pendant sa manifestation visible sur la terre,

(1) XII, 31; XIV, 30; XVII, 15.
(2) VIII, 58; XVII, 5.

comme du reste il convient au Verbe, de toute science (1) et d'un pouvoir absolu sur la nature. Il n'est plus question de développement en lui. Dès le premier moment il se sait le Fils unique, parfait en toute chose, supérieur à toutes les épreuves. Une tentation comme celle du désert, une transfiguration extérieure comme celle du Thabor, une agonie morale comme celle de Gethsémané, sont complétement en dehors des cadres logiques du quatrième évangile et indirectement démenties dans certains passages (2). Le titre lui-même de Fils de l'homme a perdu sa signification humaine, il est devenu synonyme de Fils de Dieu (3). Le Verbe-Jésus peut donc se poser lui-même devant le monde comme l'auteur et le centre nécessaire de toute vie religieuse et morale (4). Lui refuser son adhésion, c'est se décider volontairement *ipso facto* pour l'erreur et le mal. Il ne pourrait, comme le Jésus des synoptiques, admettre que l'on peut parler contre lui sans parler contre le Saint-Esprit. Il souffre qu'un disciple lui adresse une exclamation de repentir et d'effroi combinés dans laquelle ce disciple l'appelle *son Seigneur et son Dieu* (5). En un mot sa gloire, sa divinité est telle qu'il juge à propos de faire observer à ses disciples que son Père est plus grand que lui (6), comme s'ils eussent pu en douter.

Ceci, du reste, n'est pas quelque chose d'isolé dans cet évangile, qui subordonne le Fils au Père tout aussi fortement que Justin. Le Père seul est le vrai Dieu, le Dieu au sens

(1) I, 47, 48 ; IV, 16-18, etc.
(2) I, 14, 35 ; XII, 27.
(3) XI, 4 ; comp. III, 13 ; VI, 38, 62 ; XIII, 31.
(4) V, 21, 26 ; VI, 33 suiv. ; XI, 25 suiv., etc.
(5) XX, 28.
(6) XIV, 28.

absolu (ὁ μόνος ἀληθινός Θεός) (1). Le Fils ne peut rien faire de lui-même, lui est soumis, obéissant, et repousse toute intention de se faire égal à lui. C'est ainsi qu'il ne peut être appelé *dieu* que dans un sens restreint, supérieur sans doute, mais au fond analogue à celui qu'avait le même nom appliqué aux juges d'Israël (2). Les passages qui attestent cette infériorité sont fort nombreux, et d'ailleurs il rentre dans la notion même du Verbe que c'est son imperfection qui lui permet d'avoir avec le monde et l'humanité des rapports incompatibles avec la perfection absolue du Père. Aussi la chair du Verbe peut-elle subir les besoins, les sensations, les souffrances de tout corps humain. Sa ψυχή, son âme charnelle (selon la psychologie platonicienne qui la distinguait de l'âme rationnelle) peut être troublée, mais non son esprit, sa personne proprement dite, et il est bien remarquable que la seule exception que l'on pourrait signaler, c'est-à-dire le passage où il est dit que Jésus « fut courroucé en son esprit (3) » ne soit qu'apparente. Le courroux, en effet, dans cet évangile, rentre parmi les dispositions divines proprement dites (4).

Avec le quatrième évangile et Justin Martyr, la croyance chrétienne accomplit l'évolution qui consiste à substituer à l'idée d'un homme devenu divin celle d'un être divin devenant homme. L'application de la théorie du Verbe à la per-

(1) XVII, 3.

(2) V, 17-19 ; X, 33-38.

(3) XI, 33, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι. Ainsi les mots du v. 35, *Jésus pleura*, ne sauraient se rapporter à la douleur que Jésus ressent devant la tombe de son ami Lazare. Mis en rapport avec tout le système, ce détail signifie que Jésus pleura sur l'incrédulité et l'endurcissement dont sa parole était l'objet, ce fut le résultat de l'ἐμβρίμησις dont il est parlé à deux reprises, v. 33 et 38, et non de la mort de Lazare qu'il allait ressusciter à l'instant même.

(4) III, 36.

sonne de Jésus se fit donc sans concert, mais par la marche générale des idées. L'auteur inconnu de l'*Épitre à Diognète* (ch. VII), qui doit avoir été à peu près leur contemporain, donne aussi au Christ le titre de Verbe. Étrange destinée que celle de Jésus ! C'est à qui dans le monde lui décernera la plus auguste couronne. Le judaïsme ne concevait pas que l'on pût sur la terre être supérieur au Messie de ses attentes : des Juifs lui confèrent ce titre, pour eux incomparable. L'hellénisme, au bout de ses spéculations philosophiques, découvre un être divin supérieur à tout au monde : il faut que le nom de cet être devienne celui de l'humble Fils de l'homme. Rien ne paraît excessif à la chrétienté dans son enthousiasme pour la personne de Jésus identifiée avec l'idéal nouveau qu'il a révélé. Mais il s'en faut encore bien que la pensée chrétienne soit arrivée à son repos sur la route qu'elle a cru devoir prendre. Elle est lancée en plein dithéisme, elle y restera longtemps, mais elle ne saurait y rester toujours. La grande question est de savoir comment elle en sortira. Aura-t-elle le courage de revenir sur ses pas ou bien voudra-t-elle pousser encore au delà ? Les chapitres suivants vont répondre.

---

## CHAPITRE IV.

### LE DITHÉISME ET LA PROTESTATION UNITAIRE.

Dans la seconde moitié du second siècle et pendant tout le troisième, la doctrine du Verbe incarné gagne toujours en popularité, au point qu'elle arrive à la fin du troisième à l'état de doctrine officielle, de dogme ecclésiastique. L'Église, croissant continuellement en nombre et en puissance, cherche

à s'organiser de manière à se donner une forme extérieure qui réponde au besoin d'unité à tout prix dont elle est travaillée et à garantir cette unité extérieure par celle de la doctrine partout professée. Car elle a beau revendiquer son indépendance vis-à-vis de l'empire, l'unité impériale lui impose, la fascine, et l'on dirait qu'elle pressent le jour où l'empire et elle ne feront plus qu'un. La constitution oligarchique de l'épiscopat, nanti désormais des droits que possédait auparavant la démocratie chrétienne, et la fixation de plus en plus rigoureuse de la doctrine tenue pour seule divine et légitime sont les fruits de cette double tendance. Ainsi se forme le premier catholicisme, qui n'est pas encore romain, qui même serait plutôt grec, en ce sens que le centre de gravité, la vie active, les grands mouvements et les grands écrivains de l'Église sont en Orient plutôt qu'en Occident, mais qui est déjà impérial de tendance en attendant l'heure où il le sera de fait.

Par là aussi s'accomplit une première modification fort grave du christianisme. Religion de la conscience et du cœur dans la pensée de son fondateur, posant à l'origine pour condition unique de la communion avec Dieu des sentiments, des dispositions spirituelles qui peuvent s'associer avec des croyances bien diverses, le christianisme devient insensiblement une *orthodoxie*, une religion dans laquelle la question de *croyance* prime toutes les autres. Professer la vérité sera désormais plus essentiel encore que pratiquer la sainteté : car, au point de vue orthodoxe, le péché est rémissible, l'erreur ne l'est pas. En conséquence, l'Église se croit appelée avant tout à présenter aux fidèles la doctine vraie, la « doctrine du salut » en dehors de laquelle il n'y a que perdition. Ce sont les évêques, encore égaux entre eux, quoique soumis aux influences des siéges les plus importants, qui décideront désormais ce qu'il faut croire ou ne pas croire *sous peine d'anathème!* L'opposition des Montanistes, illuminés austères

qui préfèrent s'en rapporter aux inspirations individuelles de leurs extatiques plutôt qu'au nombre des évêques, va toujours en s'affaiblissant. Dès avant le milieu du IIIe siècle, l'histoire n'a plus à en tenir compte.

Il est clair que cet amour de la vérité dogmatique dont la possession passe pour indispensable au salut, s'arrange à merveille de la doctrine du Verbe qui devient la doctrine épiscopale, *ecclésiastique*, par excellence. L'Église est désormais la grande institution dépositaire de la vérité éternelle. Ses évêques, chargés seuls de la dispenser, sont aux yeux de la masse chrétienne les conservateurs en titre de la tradition apostolique. Cette tradition à son tour est censée ne contenir que les révélations faites à ses apôtres par le grand révélateur, le grand Logos, ce Verbe divin qui seul connaît Dieu d'assez près pour dévoiler aux hommes avec autorité les mystères du monde céleste (1). Les choses semblent donc organisées de manière que la vérité, rien que la vérité, toute la vérité descende du ciel sur la terre par le canal de l'Église, autrement dit de l'épiscopat. Il est permis de douter que la théorie du Verbe fût devenue aussi promptement chère à la chrétienté si celle-ci était restée fidèle au christianisme de Jésus ou bien si dès lors elle eût été, comme elle le devint par la suite, une institution foncièrement sacerdotale. Dans le premier cas la sainteté humaine de Jésus, dans le second sa dignité comme sacrificateur ou rédempteur eussent attiré de préférence l'intérêt des fidèles et les investigations des docteurs. Le tour que prirent les choses fit que la qualité, le droit absolu de Jésus comme révélateur absorba la pensée chrétienne et détermina le cours des idées sur sa personne (2).

(1) Comp. Jean, VI, 46.

(2) Si l'on demande la cause plus profonde encore qui jeta ainsi l'Église dans l'orthodoxie, je pense qu'il faut la chercher dans sa lutte permanente contre la société païenne en face de laquelle, dès le début,

La forme incomplète et à bien des égards encore très-vague de la théorie du Verbe telle que Justin Martyr et le quatrième évangéliste l'avaient présentée, réclamait, en raison même de la faveur qui s'attachait toujours plus à son principe essentiel, des explications et des développements plus amples. Ce ne fut pas l'œuvre d'un jour. Dans la seconde moitié du second siècle, des écrivains tels que Tatien, auditeur exalté de Justin, Athénagore qui prend la défense du christianisme devant Marc-Aurèle, Théophile d'Antioche (170-180), prêchent cette doctrine avec des ondulations de pensée et d'expression qui prouvent combien elle est encore peu fixée. Arrêtons-nous plutôt sur les trois écrivains qui, à la fin du second siècle et au commencement du troisième, commandent avec le plus d'autorité la direction de la pensée chrétienne, Irénée, évêque de Lyon, Tertullien, le fougueux presbytre de Carthage, Clément d'Alexandrie.

Irénée, très-prévenu contre le gnosticisme, amoureux avant tout de l'unité ecclésiastique, timide au suprême degré dès qu'il s'agit de spéculation religieuse, Irénée contribua beaucoup par ses écrits et son influence à imprimer à la fameuse doctrine le cachet orthodoxe, mais non pas à l'éclaircir ni à la compléter. Les écrivains antérieurs regardaient le Verbe comme émané du Père à un certain moment de la durée. Irénée trouve cette assertion trop hardie, l'expression *émaner* trop gnostique. Il aime mieux se taire, ne rien formuler sur le moment où le Verbe est devenu extérieur ou personnel d'intérieur, de *non émis* qu'il était auparavant (1). Par contre, la distinction personnelle entre le Père et le Fils

elle représenta la vérité rationnelle opposée à la superstition séculaire. De là une tendance intellectualiste prépondérante. On peut observer une même marche des choses dans l'attitude *orthodoxe* que prit si vite l'Église protestante en lutte avec la religion du moyen âge.

(1) *Adv. Hær.*, II, 28.

s'efface tellement chez lui que par moments on ne l'aperçoit plus. Dire avec lui que le Fils est « le visible » du Père et le Père « l'invisible » du Fils (1), c'est à peu près nier la personnalité de l'un et de l'autre pour les réduire à deux modes ou faces du même Dieu. C'est une impression analogue qu'on retire de la comparaison, fréquente chez lui, qui assimile le Fils et le Saint Esprit aux « deux mains » de Dieu (2). Cela fait penser, non à deux êtres personnels, mais à des organes inconscients par eux-mêmes. La théologie d'Irénée risque ainsi de tomber dans l'écueil de l'unitarisme sabellien dont nous parlerons bientôt : d'autant plus que, dans ses vues sur la rédemption, il insiste fort sur l'idée que la nature humaine, souillée par et depuis Adam, a dû, pour être sauvée, se présenter pure et sainte à Dieu dans la personne de son second chef, le Christ. Le Fils de Dieu, dit-il, est devenu homme afin que l'homme devienne fils de Dieu (3). Il y aurait donc virtuellement unité de nature entre l'homme et le Verbe. Pourtant la nature humaine, même réalisant toute la perfection dont elle est capable, souffre de misères inconciliables avec la nature divine. Irénée le sent si bien (III, 19, 3) qu'il sépare l'homme Jésus du Verbe incarné en lui au point de dire que le Verbe *se reposait* (ἡσυχάζοντος τοῦ Λόγου), tandis que Jésus était tenté, crucifié et mourait. Qu'est-ce donc pour Irénée que la personne historique de Jésus et sur quelle pente glissante son orthodoxie n'est-elle pas entraînée ! Mais il faut éviter d'appliquer la mesure d'une interprétation rigoureuse à un auteur qui fait en quelque sorte profession de rester dans le vague.

(1) *Adv. Hær.*, IV, 6, 6.
(2) *Ibid.*, IV, Præf. ; 4 ; 20, 1 *et alias*.
(3) *Ibid.*, III, 10, 2 ; 19, 1 *et alias*.

C'est d'une tout autre humeur que Tertullien, qui le suit de près, se montre animé. Pour celui-là, rien d'obscur, rien de difficile, rien qui ne s'arrange à merveille dans la théorie du Verbe incarné. On dirait, tant il est sûr de son fait, qu'il a été admis à contempler la manière dont la divinité procède vis-à-vis d'elle-même et du monde. Son génie très-matérialiste fait qu'il n'éprouve aucune gêne à l'idée qu'à un certain moment, Dieu est devenu père par une sorte d'éjaculation de sa substance éternelle (1). *Fuit tempus cum et delictum et filius non fuit, quod judicem et qui patrem Dominum faceret*, « il fut un temps où il n'y avait « ni péché ni fils qui fît du Seigneur un juge ou un père », dit-il crûment à Hermogène (ch. III), qui fondait sa doctrine de l'éternité du monde sur celle de l'immutabilité de Dieu. C'est précisément la formule qui sera plus tard celle de l'arianisme. D'autre part, avec Tertullien, la doctrine du Verbe rompt avec le dualisme dont elle était entachée sous sa forme première. Ce n'est pas d'une matière préexistante que l'action divine forme les êtres. Tertullien sait aussi à quel moment précis la génération du Verbe a eu lieu : c'est juste au moment où Dieu prononça le *Fiat lux* de la Génèse (2). En apparaissant aux patriarches, en inspirant les prophètes, le Fils *s'est habitué* à vivre avec les hommes (3), et comme il est un dieu inférieur, l'Ancien Testament peut sans inconvénient lui attribuer ces anthropomorphismes dans lesquels une raison difficile aurait de la peine à recon-

(1) Voyez sur l'ensemble des idées de Tertullien l'article intitulé *Tertullien et le Montanisme*, dans la *Revue des deux mondes* du 1^er^ novembre 1864.

(2) *Adv. Prax.*, 7.

(3) *Ibid.*, 16 ; cette idée assez bizarre se trouve déjà chez Irénée, *Adv. Hær.*, IV, 12, 4.

naître le Père. Celui-ci est, pour ainsi dire, un Dieu de philosophes, à cause de sa perfection absolue (1). Aussi Tertullien applique-t-il indistinctement au Verbe les expressions de *fait*, de *créé*, d'*engendré*, qui ne présentent à ses yeux aucune différence essentielle de signification (2). Le Fils est selon lui une extension, un rayonnement du Père, une *derivatio totius* (3), et c'est ce dieu inférieur qui, *delapsus in virginem quamdam*, a pris une chair humaine. Telle est pour lui la *corporatio Dei*, et à plusieurs reprises il s'exprime comme s'il n'y avait eu en Jésus que le Verbe et un corps humain. Ailleurs au contraire il parle comme si Jésus avait eu aussi une âme humaine. Notons ici que, par sa théorie de l'essence divine d'après laquelle le Saint-Esprit, seconde et dernière projection de Dieu, n'est distinct du Père et du Fils qu'à partir de la Pentecôte, il altère gravement sans s'en apercevoir la tradition évangélique. On dirait que le Verbe s'est conçu lui-même dans le sein de Marie. Toutes ces particularités, l'infériorité fortement accentuée du Fils, sa naissance dans le temps, l'émission toute récente du Saint-Esprit etc., font de Tertullien un hérétique désespéré du point de vue de l'orthodoxie ultérieure; mais il n'en ouvre pas moins la voie à celle-ci en insistant beaucoup plus qu'on ne l'avait fait avant lui sur l'identité de substance du Père et du Fils. Celui-ci, dit-il, est *lumière issue de lumière*, *lumen de lumine*, et cette comparaison, qui doit sa valeur dogmatique à l'ignorance des anciens au sujet de la transmission indéfinie de la lumière, finira par être consacrée dans l'Église.

A un autre point de vue encore Tertullien est un des

(1) *Ut ita dixerim, philosophorum Deus. Adv. Marc.*, II, 27.

(2) *Filios facimus, licet generemus*, dit-il à Hermogène, 32.

(3) *Adv. Prax.*, 9.

ancêtres de l'orthodoxie des conciles. Le premier il enseigne *in extenso* une *trinité* divine. Les chrétiens, depuis le commencement du second siècle, se servaient d'une *trilogie* caractéristique, celle du *Père* créateur, du *Fils* fondateur du royaume de Dieu, du *Saint-Esprit* agent de Dieu pour le salut des hommes (1). Mais rien encore de fixé, rien de dogmatique n'était encore impliqué par ces trois termes susceptibles de tant de définitions. En Orient, à la fin du second siècle, Théophile d'Antioche introduit dans la terminologie ecclésiastique l'expression de *triade* (τριᾶς), qui fut plus tard l'équivalent grec du mot latin *trinitas* sans en rendre pourtant toute l'énergie. C'est Tertullien qui crée le mot de *trinité* pour désigner son Dieu *triple* quant aux personnes qui le composent et *un* par la substance ainsi que par la supériorité absolue du premier terme de la série, c'est-à-dire du Père. On sait la place de premier rang que la Trinité, entendue il est vrai tout autrement, prit plus tard dans la croyance chrétienne. Mais à l'époque où nous sommes, nous devons nous borner à marquer la naissance du mot, le germe de l'idée. La chrétienté s'en occupe encore très-peu. Le troisième terme, le Saint-Esprit, n'est l'objet d'aucune controverse. Les uns le tiennent pour une personne, les autres pour l'action exercée par Dieu sur les âmes. Le mot grec *pneûma*, avec son sens de *souffle* et son genre neutre, favorise cette dernière acception, tandis que la propension païenne à multiplier les personnes divines favoriserait plutôt la première. Mais il faut attendre jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle pour que la question de la personnalité du

(1) Cette trilogie apparaît pour la première fois comme formule du baptême à la fin de l'évangile de Matthieu, XXVIII, 19. Sa signification première est donc déterminée par le contenu du livre qui la présente le premier.

Saint-Esprit et de son rapport avec le Père et le Fils, enfin nettement posée, soit tranchée par l'Église.

Mais ce n'est ni en Afrique ni en Occident que la doctrine trinitaire devait recevoir ses compléments. Alexandrie, patrie du philonisme et du néoplatonisme, était naturellement destinée à servir d'atelier central à l'élaboration du dogme de la divinité de Jésus-Christ. Cette ville vit fleurir depuis la fin du II^e^ siècle jusqu'à la fin du III^e^ une école de théologie transcendante, plus tard bien suspecte aux yeux des méticuleux conservateurs de la doctrine ecclésiastique, mais qui n'en a pas moins été le véritable berceau de l'orthodoxie. C'est encore la tendance platonicienne qui présida aux spéculations religieuses de Clément, d'Origène et de Denys, c'est la théorie du Verbe, née dans leur cité, qui fut le cadre immuable de leur théologie (1).

Clément, qui fleurit sur la limite des deux siècles, ne le céda à aucun platonicien dans la disposition à sublimer l'idée de Dieu au point qu'elle finit par tomber dans l'abstraction pure et vide. C'est pourquoi Clément tient fort à la doctrine du Verbe qui lui offre un Dieu imparfait, mais dont on peut parler, qu'on peut comprendre. D'autre part, son Verbe est si haut placé qu'il ne sait trop comment concilier son caractère auguste avec les réalités de l'histoire évangélique. Une grande obscurité plane sur ses vues relatives à la personne historique du Christ. Parfois on dirait qu'il donne en plein dans le docétisme. Il prétend, par exemple, que

(1) Cette école se développa parallèlement à l'école néo-platonicienne de Plotin, de Porphyre, de Jamblique (200-300), laquelle eut aussi sa triade, l'*Un*, la *Pensée*, l'*Ame*. Mais s'il est certain d'avance que les deux écoles-sœurs ne purent exister à côté l'une de l'autre sans influer l'une sur l'autre, on voit par tout ce qui précède qu'on a tort de regarder la Trinité chrétienne comme un emprunt pur et simple au néo-platonisme du III^e^ siècle.

si Jésus mangeait et buvait, c'était par condescendance pour les hommes, et qu'en réalité son corps se maintenait par une force surnaturelle (1). Ailleurs il émet l'opinion que, pendant les heures de sa passion, le Sauveur n'éprouva aucune souffrance. Quand on pense que Clément d'Alexandrie fait aujourd'hui partie des saints canonisés, il faut avouer que l'orthodoxie a singulièrement changé de nature depuis le IIIe siècle.

Son influence n'en fut pas moins très-puissante pour la propagation de la doctrine du Verbe. Mais son illustre disciple, Origène, fit plus encore dans le même sens. Origène est le plus grand nom de l'Église du IIIe siècle. Le premier il exposa tout un vaste système de théologie appuyé sur une érudition rare à cette époque, singulièrement hardi et très-original. Mais telle était l'impulsion qui dominait le cours des idées chrétiennes, bien qu'Origène ait eu de très-nombreux disciples prêts à jurer sur la parole du maître, il ne resta de son système que les fragments qui rentraient dans l'analogie de la tendance ecclésiastique orthodoxe.

C'est ainsi qu'il contribua à la formation de l'orthodoxie future en enseignant avec une fermeté inconnue avant lui que le Verbe ou le Fils est *éternel*. Il est vrai que, dans son système, il insistait beaucoup sur l'immutabilité de Dieu. La création, les âmes, étaient selon lui éternelles aussi, de sorte que cette éternité dévolue au Verbe ne le séparait pas spécifiquement des autres créatures. Origène ne reléguait pas autant que Clément l'idée de Dieu dans l'abstraction pure. Aussi répugnait-il à penser que le Père et le Fils fussent de la même substance (2), l'un étant absolument parfait, le second n'ayant qu'une perfection acquise et contingente et ne devant son être qu'à un acte de la volonté du

(1) *Strom.*, VI, 9.
(2) In *Joh.*, XX, 16.

Père (1). L'infériorité du Fils relativement au Père est donc chez lui très-nettement énoncée, et son unité avec Dieu ramenée à l'unité morale (2).

Dans ce même système Jésus était homme, éternel sans doute, mais semblable à nous par sa nature. La grande différence était que, dans la période céleste, antérieure à son apparition sur la terre, sa volonté toujours bonne l'avait tellement uni au Verbe divin qu'il en était tout pénétré et ne faisait plus qu'un avec lui (3). Le point très-faible du système était que, les âmes préexistantes n'étant devenues humaines, renfermées dans un corps, qu'en conséquence d'une chute morale, on ne comprenait plus du tout comment l'âme parfaitement sainte de Jésus avait pu s'incarner. Origène tâchait, mais en vain, de se tirer d'embarras en alléguant que le corps de Jésus était en réalité bien plus parfait, plus céleste, que les nôtres. Cette perfection éthérée n'avait pu être aperçue que momentanément, par quelques âmes d'élite, par exemple lors de la transfiguration ; mais alors, pouvait-on lui répliquer, était-ce un véritable corps humain et ne sommes-nous pas sur la grande route du docétisme ?

Par le fond de sa pensée Origène est un unitaire. En définitive, ses vues reviennent à ceci que Jésus est l'un de nous uni à la Divinité de la manière la plus étroite par sa sublimité morale. Mais il reporte dans les régions célestes le point de vue que l'unitarisme ordinaire applique à la vie terrestre de Jésus. Ce côté passablement fantastique de son système, ces idées si contraires à l'orthodoxie ultérieure, et qui, jointes à sa doctrine favorite d'une réunion finale de toutes les créatures en Dieu, firent condamner plus tard ses écrits et sa

(1) *De Princip.*, I, 2, 6.
(2) *Contra Cels.*, VIII, 12.
(3) *De Princip.*, II, 6, 3 ; *c. Cels.*, III, 41.

mémoire, n'influèrent que passagèrement sur la constitution du dogme ecclésiastique. Au contraire la grande place qu'Origène assignait au Verbe comme révélateur de la vérité chez les Hébreux et les grands philosophes de l'antiquité, l'éternité qu'il lui reconnaissait, tout cela fit plus que jamais partie intégrante de la doctrine ecclésiastique en voie de formation.

En Orient et en Occident, la doctrine du Verbe et son application à la personne de Jésus étaient donc adoptées avec de grandes différences de détail par d'influents docteurs. Cependant on aurait tort de croire que ce fût sans résistance de la part de chrétiens, nombreux aussi, qui s'effrayaient de voir l'Église abandonner le principe du monothéisme rigide qu'elle professait d'un commun accord avec le judaïsme, que Jésus avait si énergiquement maintenu et pour lequel tant de chrétiens, atrocement persécutés par un polythéisme absurde, avaient versé leur sang martyr. Cette doctrine d'un dieu de second ordre, incarné en Jésus, leur paraissait, non sans motifs, dégénérer en un véritable dithéisme. Les partisans du Verbe avaient beau protester contre cette accusation, invoquer la suprématie du Père, ou l'unité d'essence entre le Fils et le Père, ou leur unité morale d'intention et de volonté, leurs adversaires ne manquaient pas de raisons pour répondre que ces considérations ne résolvaient nullement la difficulté. Le polythéisme ne pouvait-il pas aux mêmes conditions réclamer, lui aussi, l'honneur d'être monothéiste? N'avait-il pas son Dieu suprême, ses dieux possédant en commun la nature divine et obéissant nécessairement à leur chef? L'unitarisme, au IIᵉ et au IIIᵉ siècle, fut un élément très-sérieux de l'Eglise chrétienne. Il eut son mot d'ordre, *la monarchie*, et, d'après Tertullien (1), il put se flatter

(1) *Adv. Prax.*, 10.

d'exprimer les sentiments de la majorité de son temps. *Monarchiam tenemus*, « nous tenons pour la monarchie », disaient fièrement les unitaires occidentaux, qui aimaient à semer de mots grecs leur langage religieux. Tertullien se moque de leur prononciation, qui souffrait probablement de la maladresse avec laquelle ils articulaient le *ch* aspiré du terme grec. C'est pourqoi, voulant opposer du grec à du grec, il propose la singulière expression d'*économie* (οἰκονομία) ou *distribution* de l'Être divin qui, du Père, se projette successivement dans le Fils et dans le Saint-Esprit (1). Cela ne paraît pas avoir persuadé la *gloriosissima multitudo* qui avait fait de la *monarchie* divine son étendard de prédilection.

Il faut toutefois ajouter que l'unitarisme eut trop souvent le malheur de se présenter sous des formes ou surannées ou grossières, qui ne pouvaient le recommander ni aux penseurs ni aux nombreux chrétiens qui, sans se piquer de philosophie, étaient sensibles à l'attrait d'une doctrine large et élevée.

Ainsi le vieil unitarisme judæo-chrétien, cette orthodoxie des premiers jours, emprisonné dans les observances judaïques, resta confiné chez les descendans des juifs convertis en Palestine, en Syrie et dans la Décapole. Incapables de s'élargir, tandis que l'Église universelle se transformait de manière à marcher au-devant de ses glorieuses destinées, ces communautés, si intéressantes par leur origine, tombaient tout doucement dans le ridicule à force d'étroitesses et de

(1) L'amour du grec fit évidemment que Tertullien ne se servit pas du latin *dispositio* qui eût beaucoup mieux valu comme terme abstrait. Et puisqu'il fallait parler grec, je soupçonne fort Tertullien de n'avoir pas choisi le mot *diathésis*, parce que ce mot, à cause du *th*, aspirée qui devait se prononcer un peu comme le *th* anglais, n'était pas plus familier aux bouche latines que le *ch* du mot favori des unitaires. Le mot proposé par Tertullien n'a pas fait fortune.

superstition. A leur tour, elles devenaient hérétiques, séparées de l'ensemble de la chrétienté, c'est-à-dire qu'elles restaient ce qu'elles avaient toujours été, quand tout changeait autour d'elles. Le nom primitivement donné par les Juifs aux disciples de Jésus, le nom de *Nazaréens*, les distinguait toujours. Eux-mêmes s'appelaient de préférence les *Ebionites*, c'est-à-dire les *pauvres* (1), et plus d'un écrivain, s'inspirant du préjugé vulgaire que tout écart des saines doctrines provient d'une révolte individuelle, oubliant que ce nom avait parfois été un nom genérique donné à tous les chrétiens, leur avait déjà forgé un fondateur, un hérésiarque, du nom d'*Ébion*, qui n'exista jamais que dans l'imagination des Pères catholiques. La seule chose qui donne lieu de regretter la perte à peu près totale de leur littérature spéciale, c'est qu'ils ont dû posséder des documents fort curieux sur les premiers jours du christianisme et que des travaux remarquables de traduction et d'explication de l'Ancien Testament, se sont accomplis dans leur sein. Théodotion, Symmaque, Aquilas, auteurs de versions réputées des Livres saints, faisaient partie de l'Église judaïsante. Ils savaient tirer avantage, dans leurs controverses, de leur connaissance des textes originaux. Par exemple, au grand scandale de Justin Martyr et des docteurs chrétiens qui ne savaient pas l'hébreu, ils avaient corrigé la traduction inexacte des LXX au passage d'Ésaïe, VII, 14, et montré avec toute raison que là où l'on croyait voir la prédiction de la naissance miraculeuse du fils d'une vierge, le prophète n'avait parlé que de la prochaine délivrance d'une jeune femme. Cependant il y avait des judæo-chrétiens qui, tel que notre premier évangéliste canonique, admettaient sans difficulté la naissance mira-

(1) De l'hébreu *Ébiônim*, par allusion, sans doute, à la pauvreté préconisée Matth., V, 3. Comp. Eusèbe. *Hist. Eccles.*, III, 27.

culeuse de Jésus, mais ne voulaient pas entendre parler de sa préexistence. On réserva de préférence le nom de Nazaréens à ces Ébionites modérés qui s'éloignaient un peu moins que les autres du reste de la chrétienté. Mais leur influence, aux uns comme aux autres, fut complétement nulle. On leur reprocha de penser du Christ πτωχῶς καὶ ταπεινῶς, *pauvrement et mesquinement*, et tout fut dit. Leur genre d'unitarisme ne fit pas plus de prosélytes que leur obstination à regarder l'apôtre Paul comme un impie et un apostat. Entamés peu à peu par la grande Église ou par des tendances gnostiques sans avenir elles-mêmes, ces chrétiens de la première manière disparurent au VII[e] siècle sans qu'on s'en aperçût.

D'autres doctrines unitaires remuèrent plus profondément la chrétienté. Le même esprit quelque peu païen qui poussait de nombreux chrétiens à préconiser la doctrine du Verbe personnel et à l'identifier avec la personne de Jésus, conduisit beaucoup d'autres à enseigner que Jésus était purement et simplement Dieu dans un corps humain, et qu'il n'y avait pas lieu d'établir une distinction personnelle entre le Père et le Fils. Si le monothéisme était sauf, ni la spiritualité ni la perfection de l'Être divin ne l'étaient. Il fallait admettre que le Père avait été tenté, avait souffert, était mort, et de là le nom de *patripassianisme* donné à cette doctrine. L'un de ses plus célèbres représentants, Praxéas, envoyé à Rome par l'épiscopat asiatique vers la fin du II[e] siècle pour dénoncer à l'évêque romain le vrai caractère des mouvements montanistes, fut très-bien accueilli, paraît-il, dans la ville éternelle : ce qui indigna Tertullien et lui inspira l'un de ses plus virulents pamphlets. Il est même permis de croire que le fougueux montaniste africain a quelque peu dénaturé la doctrine de Praxéas. A plus d'un indice, on peut supposer que celui-ci était moins un *patripassien* qu'un *aloge*, c'est-à-dire un adhérent de cette tendance fort peu connue, qui semble avoir

combattu pendant assez longtemps en Asie Mineure l'autorité du quatrième évangile et la théorie philonienne du Logos. Le plus probable serait donc que, comme cet Hermas dont nous avons parlé plus haut, Praxéas maintenait la vieille christologie d'après laquelle le Fils était l'homme Jésus pleinement inspiré, possédé, si l'on ose ainsi dire, par l'esprit de Dieu. Comme elle désignait grossièrement l'humanité de Jésus par les expressions de *corps* ou de *chair*, des adversaires passionnés pouvaient aisément croire, de même que des partisans peu éclairés, qu'elle renfermait dans le corps du Christ le Dieu créateur en personne et le soumettait ainsi à toutes les misères humaines. Ce point de vue s'explique surtout quand on songe à la fréquence de l'état extatique au sein des Églises des deux premiers siècles : la possession du sujet par l'esprit divin semblait supprimer la conscience personnelle distincte, et il ne restait plus qu'un corps humain servant d'organe à Dieu.

Telle fut, s'il faut en croire l'auteur d'un curieux livre sur les hérésies découvert il y a quelques années et connu sous le nom de *Philosophoumena* d'Hippolyte, telle fut la doctrine d'un évêque de Rome, Calliste (218-223), qui dut à ses opinions unitaires et à ses principes relâchés d'être porté sur la chaire épiscopale par un parti nombreux et influent. Il paraît, d'après ce livre, qu'à Rome la tendance unitaire était encore très-forte au commencement du IIIe siècle. L'évêque Zéphyrin, prédécesseur de Calliste, était un *patripassien* du genre naïf, qui avait horreur du dithéisme et qui, de peur d'y tomber, ne voulait connaître, disait-il, « qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, un seul Dieu qui est né et qui a souffert ». Calliste, plus subtil, disait que le Père et le Fils sont deux modes, deux manières d'être d'un seul Dieu, d'un seul et même esprit, le Père étant ce Dieu invisible, le Fils ce même Dieu visible, de sorte que le Père n'avait pas précisé-

ment *pâti*, mais qu'il avait *compati* avec le Fils : distinction vaine, qui en réalité ne signifiait rien (1).

C'étaient des disciples d'un fameux unitaire oriental, Noet de Smyrne, mort vers 230, qui avaient imbu Calliste de ces idées malsonnantes. Noet paraît avoir penché fortement vers le point de vue spéculatif des manifestations contraires de l'être identique en soi pour en faire application à la Divinité. C'est ainsi, disait-il, que Dieu peut être à la fois visible et invisible, mortel et immortel, Fils et Père. Il trouva dans Sabellius, presbytre de Ptolémaïs (250-260), un continuateur qui étendit, acheva son système et lui donna son nom.

Sabellius ne rejetait pas précisément l'idée du Verbe, dont il semble qu'aucun système ne pouvait plus se passer. Seulement il la modifiait de manière à la faire entrer dans sa théorie spéculative sur l'essence divine. Au lieu de voir dans le Verbe une personne divine sortant à un moment donné du sein de Dieu le Père pour servir d'intermédiaire entre celui-ci et la création, Sabellius le conçut comme un principe de mouvement intra-divin, poussant l'unité ou la monade à se déployer en triade. Dieu, moyennant le Verbe, devient donc successivement Père, Fils et Saint-Esprit. Ces trois noms désignent, non pas trois êtres personnels distincts, mais trois faces ou modes (πρόσωπα) de la Divinité, correspondant à autant de périodes de l'histoire. Le Père répond à la période de la loi, le Fils à celle de l'Évangile, l'Esprit à celle de l'Église. Mais quand Dieu se révèle comme le Fils, le Père rentre dans la monade; de même quand il se révèle comme Esprit, le Fils est réabsorbé en Dieu (2). Beaucoup d'obscurité plane sur

(1) Qu'il me soit permis de renvoyer ceux qui voudraient en savoir davantage sur l'étrange conflit dont l'église de Rome fut le théâtre au IIIe siècle, à mon article intitulé *Saint Hippolyte et le pape Calliste*, dans la *Revue des deux mondes* du 15 juin 1865.

(2) Ce résumé du système de Sabellius diffère notablement de ceux que l'on en donne habituellement. L'erreur des Pères et des historiens

la manière dont Sabellius se représentait le rapport de la personne de Jésus avec le mode de l'être divin désigné sous le nom de Fils. La tendance spéculative de son système devait l'amener à peu s'occuper des faits et des personnes et à se concentrer sur les idées générales. En réalité pour lui la vie de Dieu se confondait avec l'histoire du monde et l'homme Jésus ne pouvait être logiquement que la manifestation individuelle de Dieu-Fils, comme l'ensemble des croyances était la manifestation collective de Dieu-Esprit. Une tendance visible au panthéisme caractérise toute cette conception des choses, et ses plus savants adversaires n'ont pas manqué de lui reprocher ses affinités avec Héraclite et le Portique. Mais aux yeux de la multitude, le sabellianisme se réduisit le plus souvent à la thèse qui consiste à nier en Dieu la distinction des personnes pour y substituer le modalisme ou les manières d'être, et servit depuis lors de nom générique à toutes les théories sur l'être divin rentrant dans ce genre d'explication. Par exemple, tous les théologiens ou philosophes qui s'imaginent concilier la Trinité avec la raison humaine en comparant les trois personnes divines aux trois qualités de *père*, *époux* et *fils* que le même homme peut réunir, ou bien aux trois facultés fondamentales de l'esprit humain, *connaissance*, *amour*, *volonté*, tombent sans le savoir dans l'hérésie dite sabellienne. La Trinité proclame l'existence distincte de trois personnes en un seul Dieu, et non de trois qualités ou facultés appartenant à une seule personne.

Cet unitarisme prenant son point de départ dans l'idée

qui les ont suivis a été de confondre la monade sabellienne, l'unité divine encore indéterminée, avec le Père et comme si c'était le Père qui devînt tantôt Fils et tantôt Saint-Esprit. On doit à l'illustre Dr F. C. Baur l'élucidation définitive de la théorie sabellienne authentique. Gieseler, *Kirchengesch.*, I, p. 298, 4me édition, offre une excellente *catena* des passages des Pères relatifs au sabellianisme.

rigoureuse de l'unité de Dieu, susceptible de deux conceptions, l'une populaire et grossière, l'autre métaphysique, ne fut pas le seul qui essaya de réagir contre le dithéisme envahissant. Il y eut aussi un unitarisme très-semblable à celui qui se propage de nos jours au sein des Églises protestantes et qui partit plutôt de l'humanité réelle, historique, de Jésus, pour affirmer ensuite son union spirituelle avec la Divinité. A la fin du IIe siècle, Théodote et Artémon prêchèrent en pleine Église de Rome qu'il fallait s'en tenir au Christ des trois premiers évangiles, à l'homme Jésus pleinement inspiré du Saint-Esprit, et leurs partisans soutenaient que jusqu'à l'installation de Zéphyrin dans la chaire épiscopale de Rome vers 200, la foi du peuple chrétien de la ville impériale n'avait pas différé de la leur. Le livre d'Hermas, tout ce que nous avons vu jusqu'à présent démontre que cette prétention est moins arbitraire qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord, et les *Philosophoumena* d'Hippolyte l'ont indirectement confirmé.

A l'autre extrémité du monde chrétien, l'évêque Bérylle, de Bostra en Arabie, nia la préexistence personnelle de Jésus, et fit consister son caractère divin dans sa soumission à l'influence de l'esprit de Dieu. Mais ce fut surtout le brillant évêque d'Antioche, Paul de Samosate, qui, à partir de l'an 260, éleva cet unitarisme rationnel à la hauteur d'une théorie philosophique, et devint pour cette branche de la tendance *monarchique* ce que Sabellius avait été pour la précédente. Le Christ, disait-il, est vraiment un homme, mais un homme devenu divin, divinisé (θεοποιηθεὶς). Comment? Par sa perfection religieuse et morale. Paul de Samosate savait aussi s'approprier l'idée du Verbe, mais en lui ôtant le caractère de personne, afin d'éviter le dithéisme. Le Verbe ou Logos était pour lui, en Dieu comme en l'homme, le principe de la pensée, se révélant dans la création et éle-

vant vers Dieu la raison et la volonté de tout homme. C'est en vertu de cette action du Verbe, exercée d'une manière excellente, que Jésus de Nazareth est devenu l'Homme-Dieu; en d'autres termes, l'homme parfaitement uni à Dieu et en qui Dieu se révèle pour sauver le genre humain.

L'histoire de Paul de Samosate est des plus curieuses. Il n'était pas seulement évêque de l'importante Église d'Antioche, il était aussi magistrat civil, *ducenarius procurator*, c'est-à-dire trésorier, et l'emploi généreux de ses richesses, son affabilité, ses talents remarquables comme prédicateur l'avaient rendu très-populaire dans cette métropole, déjà presque toute chrétienne, de la province de Syrie. Il se pourrait que son genre de vie laïque plutôt que clérical, sa tendance rationaliste et le peu de cas qu'un tel homme devait faire des formes bigotes eussent parfois donné lieu à quelques abus en sens contraire. Mais il est incontestable que la malveillance de ses confrères dans l'épiscopat fut bien aise d'accueillir de pieuses dénonciations tendant à diffamer son caractère. La haine et la calomnie s'acharnèrent sur sa personne (1). Après de longs débats, en 269, il fut déposé par un concile réuni à Antioche, et dont les membres crurent nécessaire, tant la déposition d'un évêque uniquement pour cause de doctrine erronée

(1) Comp. Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VII, 27-30. Gieseler, *Kirchengesch*, I, p. 301, a rassemblé les principaux passages propres à bien fixer la doctrine de Paul de Samosate. Dans la lettre circulaire des évêques réunis à Antioche, lettre rapportée par Eusèbe, on peut voir combien l'*odium theologicum* fut actif et venimeux contre Paul. Un fait étrange, c'est que le concile, craignant de paraître tomber dans le sabellianisme en condamnant la doctrine de Paul, décréta que « le Fils n'était pas *consubstantiel*, ὁμοούσιος, au Père », c'est-à-dire qu'il condamna l'expression qui, cinquante ans plus tard, devait servir de définition à l'orthodoxie de Nicée. On vient ensuite parler de l'invariabilité du dogme !

sur la personne de Jésus était encore insolite, de noircir sa réputation pour justifier leur décision. La population chrétienne d'Antioche, qui aimait passionnément son évêque unitaire, refusa d'obéir au concile et le maintint encore près de trois ans à sa tête. Il était aussi protégé par la reine Zénobie, alors à l'apogée de sa puissance, et qui sympathisait avec ses vues théologiques. Le tour que prirent les événements politiques fut fatal à Paul. Zénobie succomba dans la guerre que lui fit l'empereur Aurélien. Celui-ci, qui n'aimait guère les chrétiens, fut pourtant prié par les évêques syriens de prêter main forte au décret du concile. Cela se passait en 272, quarante ans avant l'avénement de Constantin. L'Église était désormais une puissance avec laquelle l'empire devait compter. Aurélien, peu soucieux de se mêler d'une dispute à laquelle il ne comprenait rien, trancha la question en politique. Il exila d'Antioche le protégé de la reine vaincue et déclara qu'il ne souffrirait d'autre évêque dans cette ville que celui qui s'accorderait avec les évêques de Rome et d'Italie, c'est-à-dire avec ceux qu'il était sûr d'avoir toujours sous la main. Paul de Samosate dut céder à la force majeure et mourut dans l'obscurité. Il y eut toutefois un parti *samosatenien* ou *paulianiste* qui se maintint, mais sans influence, jusqu'à la fin du IV[e] siècle (1).

Paul de Samosate clôt la série des grands unitaires du III[e] siècle. Son unitarisme, malgré sa valeur intrinsèque et son bon droit historique, devait succomber. Le courant des esprits n'était pas au rationalisme. Plus que jamais le prestige grandissant du christianisme rejaillissait, dans l'opinion populaire, sur la personne du Christ, et tout ce qui avait l'air de porter atteinte à sa gloire en lui refusant un titre quelconque de supériorité, déplaisait d'avance au sentiment de la majorité chrétienne. Le sabellianisme grossièrement compris ra-

(1) Voir, pour plus amples renseignements, l'article intitulé *Paul de Samosate et Zénobie*, dans la *Revue des deux mondes* du 1[er] mai 1868.

baissait tellement la perfection divine que le bon sens suffisait pour le réfuter; maintenu dans la région métaphysique où celui qui lui donna son nom l'avait réduit en système, il n'était plus compris. Sous ses deux formes, il ne glorifiait pas suffisamment la personne de Jésus : ce n'était pas elle qui était Dieu; elle n'était qu'un organe temporaire, qu'un accident de la vie divine. La majorité épiscopale, se recrutant incessamment au sein des masses chrétiennes par le choix direct ou indirect des Églises, représentait bien leur esprit, et l'on peut dire qu'à la fin du IIIe siècle la doctrine du Verbe, du dieu secondaire devenu homme en Jésus-Christ, cette doctrine apparue au IIe siècle avec Justin Martyr et le quatrième évangile, adoptée et développée par Tertullien, Clément, Origène, règne incontestée dans l'Église.

---

## CHAPITRE V.

### ATHANASE ET ARIUS.

La préexistence, l'origine surhumaine, la divinité relative de Jésus sont donc des parties intégrantes de la doctrine tenue pour orthodoxe à la fin du IIIe siècle. Mais il y a encore plus d'un échelon à gravir pour que le sentiment chrétien atteigne sa satisfaction parfaite. L'ascension du Christ vers Dieu n'est pas encore à son terme. Le Fils est dieu, mais subordonné, pas encore Dieu. Sur cette base contradictoire, les esprits, selon leur tendance particulière, ou bien appuient sur la subordination du Fils par fidélité au monothéisme et pour rester au plus près des réalités de l'histoire évangélique; ou bien insistent sur sa divinité pour satisfaire cette piété ardente qui ne peut à son gré trop exalter le Christ. De cette oscillation

naissent deux doctrines qui se combattent jusqu'à ce que l'une des deux ait anéanti l'autre, celle d'Arius et celle d'Athanase. Au fond et sous d'autres formes, c'est la continuation de la lutte entre le rationalisme et le mysticisme. D'un côté l'esprit critique, défiant, qui redoute les illusions du sentiment livré à ses seules inspirations et qui cherche à se prémunir contre elles; de l'autre, les postulats du sentiment acceptés tout d'abord comme vérité pure et ne réclamant l'aide de la science et du raisonnement que pour plaider une cause d'avance entendue. Ce conflit est de tous les âges, mais rarement les deux puissances se sont livré un combat plus acharné dans une arène plus étroite. Les destinées de l'Église furent fixées pour dix siècles par l'issue de la lutte.

Cette lutte faillit éclater avant même l'entrée en scène d'Arius et d'Athanase. Déjà auparavant, l'évêque Denys, d'Alexandrie, engagé dans une controverse avec des évêques sabelliens de Lybie, avait mis l'accent sur l'infériorité du Fils au point de nier son éternité et de le ranger formellement parmi les créatures (ποίημᾰτα). C'était déjà tout l'arianisme. L'évêque Denys, de Rome (259-269), qui avait encore d'autres griefs contre son collègue d'Alexandrie, découvrit dans cette expression de *créature* une erreur insultante pour la majesté du Fils et répondit par un écrit qui ne laissait presque plus rien subsister de la subordination si soigneusement maintenue jusqu'alors. Denys d'Alexandrie tâcha d'adoucir le sens de ses expressions et son esprit pacifique empêcha le différend de s'étendre. Mais il était facile de voir que la discorde momentanée des deux Denys n'était que le prélude d'un orage qui éclaterait tôt ou tard au sein de l'Église universelle. Déjà on pouvait constater une différence notable entre l'Orient et l'Occident au sujet de la christologie.

L'Occident était médiocrement porté aux spéculations

philosophiques. Les questions pratiques et disciplinaires l'attiraient beaucoup plus. L'ascendant du siége épiscopal de Rome se faisait valoir partout, si ce n'est parfois en Afrique. L'épiscopat romain, à son tour, envisageant les problèmes du point de vue ecclésiastique plutôt que du point de vue dogmatique, était induit, par cela même, à préférer les thèses soutenues par le sentiment chrétien de la multitude et ne se préoccupait guère des difficultés que les esprits rompus aux exercices de la discussion philosophique pouvaient trouver à les admettre. Il était donc disposé d'avance à se prononcer en faveur de tout ce qui rapprochait la divinité de Jésus-Christ du caractère absolu qui était le vœu secret de la masse chrétienne. L'Orient, au contraire, passionné pour les questions métaphysiques, avide de controverses, partagé entre plusieurs centres d'influence, Alexandrie, Éphèse, Antioche, Jérusalem, bientôt Constantinople, était destiné à servir de théâtre aux grands débats théologiques. Il en résultait aussi que l'intérêt des partis militants en Orient leur conseillait toujours de s'assurer autant que possible l'appui du siége romain, qui pouvait jeter dans la balance tout le poids de l'Église d'Occident.

En même temps l'Église atteignait enfin le but suprême de ses ambitions. Elle allait devenir l'alliée ou, si l'on veut, la première institution de l'empire. Bien qu'au début du IVe siècle elle fût encore à l'état de minorité, elle seule était une force vive et résistante au milieu du vieux monde qui tombait en poussière. C'est ce que Constantin, avec la pénétration d'un vrai génie politique, avait deviné de bonne heure et ce qui explique, bien plus que de fortes convictions religieuses, la faveur croissante qu'il témoigna à l'Église ou plutôt à ses chefs. Car ce qui surtout avait séduit son esprit administratif et absolutiste, c'était cette constitution épiscopale, alors parvenue à son complet épanouissement, qui ré-

sumait le corps immense de la chrétienté dans quelques centaines d'évêques, groupés eux-mêmes autour de cinq ou six membres éminents de l'épiscopat, de sorte que celui qui saurait dominer ces derniers serait le maître de tout le reste (1). En se ralliant à l'Église avec quelques ménagements pour adoucir la transition aux yeux de la majorité, d'ailleurs très-indifférente, l'empereur, souverain pontife païen de droit, serait aisément le chef réel de la chrétienté et régnerait ainsi sur les âmes comme sur les corps de tous. L'épiscopat fut ébloui, fasciné. Sortant d'une position précaire, la veille encore mis hors la loi, il devenait subitement l'objet des gracieusetés impériales ! Il donna, les yeux fermés, dans le piége, et, depuis Constantin jusqu'à la destruction de l'empire, il faut compter un nouvel élément parmi ceux qui concourent à la formation du dogme chrétien, la volonté de l'empereur. L'orthodoxie et l'hérésie la courtisèrent à l'envi. Seules quelques individualités fières, des deux côtés, surent garder leur indépendance, mais les deux partis, pris en masse, n'ont rien à se reprocher sous le rapport de la servilité.

Antioche, l'ancienne Église de l'unitaire Paul de Samosate, était rentrée dans le courant catholique, mais restait toujours un foyer de libéralisme et de science religieuse. Cette tendance était entretenue par une école d'exégèse très-renommée, où l'on appliquait à l'interprétation des livres saints les règles de la grammaire et les enseignements de l'histoire, au lieu de recourir à l'allégorie arbitraire comme à Alexandrie, ou à la tradition stéréotypée comme à Rome. Une certaine sobriété religieuse et un esprit d'examen indépendant devaient sortir

(1) Quelque chose de semblable a dû passer par l'esprit du premier Consul lors des négociations du Concordat, quand il fit si bon marché des garanties que l'ancienne constitution du clergé gallican assurait aux prêtres inférieurs contre l'arbitraire épiscopal.

d'une telle éducation, et, en effet, les disciples de l'école d'Antioche, bien qu'appartenant à des partis fort divers, ont tous un air de famille qu'on ne peut méconnaître.

Parmi eux se trouvait, au commencement du IVe siècle, un étudiant du nom d'Arius qui, en quittant la Syrie, fut appelé comme presbytre ou pasteur d'une paroisse d'Alexandrie. La rigidité de ses mœurs, ses talents oratoires, le soin qu'il prenait d'instruire les classes inférieures lui valurent l'estime et l'affection des chrétiens de la ville. Il y a lieu de croire que l'influence du presbytre, la jalousie peut-être inconsciente qu'elle inspirait à son évêque Alexandre ne furent pas tout à fait étrangères à l'origine du débat. C'est à Alexandrie que l'épiscopat avait encore le plus de peine à imposer son autorité au presbytérat, encore tout plein du souvenir de l'ancienne égalité de tous les pasteurs. Arius, de son côté, n'était pas l'homme des tempéraments. C'était un de ces esprits plus lucides que vastes, chez qui prédomine, à côté d'un vif sentiment du devoir, une logique, non profonde, mais serrée et marchant droit dans l'enceinte ouverte à ses libres mouvements. Il avait rapporté d'Antioche un goût très-vif pour la déduction dialectique, une connaissance détaillée de la littérature chrétienne des premiers siècles et une antipathie prononcée contre le sabellianisme. La théorie du Verbe personnel était pour lui, comme pour la plupart de ses contemporains, une évidence; mais il redoutait la tendance qui, supprimant toujours plus la différence entre le Fils et le Père, acculait la pensée dans l'impasse du modalisme sabellien ou du dithéisme, et, par conséquent, il aimait à spécifier nettement l'infériorité du Fils pour couper court à ce double danger.

Le Fils, disait-il, est subordonné au Père : sur ce point tout le monde est d'accord. Mais si le Fils est subordonné au Père, il n'est pas absolument Dieu, il n'a pas tout ce que le Père a,

ce qui revient à dire qu'il n'est pas égal au Père. Ne lui étant pas égal, il n'est pas de la même substance; car s'il était de la même substance que le Père, cette substance étant parfaite, il serait parfait lui-même, et il y aurait deux Dieux égaux en tout, ce qui est polythéiste et absurde. D'autre part, à côté de l'Être incréé, il ne peut y avoir que des êtres créés, et qui dit être créé, dit un être né dans le temps, tiré par Dieu du néant (ἐξ οὐκ ὄντων). Donc le Fils n'est pas éternel, il est créature, la première, la plus excellente des créatures, celle par le moyen de laquelle Dieu a créé toutes les autres, mais enfin créature. Qu'on le dise « fait », « engendré », « formé », toutes ces expressions importent peu et reviennent toujours à ceci qu'il n'a pas en lui le principe de son existence, ce qui constitue précisément la différence entre les êtres créés et l'être incréé. En un mot, le Fils n'est pas coessentiel ni consubstantiel au Père (οὐκ ὁμοούσιος), il n'existe pas de toute éternité, il fut un temps où il n'était pas (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Ces deux négations furent les devises par excellence de ce qui ne tarda pas à s'appeler l'arianisme.

En définitive, Arius, dont la personne et la doctrine ont été si injustement vilipendées par les historiens orthodoxes, n'avait d'autre tort que de mettre un peu rudement les points sur les *i* de la doctrine ecclésiastique en vigueur avant lui. Les défauts de son système sont bien plus imputables à la tradition de son temps qu'à lui-même. Le Nouveau Testament, dont on n'apercevait plus les différences de doctrine, enseignait d'un bout à l'autre, même dans le quatrième évangile, l'infériorité du Fils. Tous les écrivains antérieurs au IVe siècle, sans autre exception que les sabelliens, partageaient ce point de vue, qui d'ailleurs faisait partie intégrante de la théorie originelle du Verbe et qui leur semblait nécessaire pour sauver le monothéisme. Origène, le grand docteur d'Alexandrie, avait été bien plus hardi encore qu'Arius,

quand on considérait l'ensemble de son système. Lorsqu'Arius disait : « Il fut un temps où le Fils n'était pas, » s'exprimait-il autrement que Tertullien, l'un des pères de la tradition ? Et quand il refusait au Fils l'*homoousie* ou la consubstantialité avec le Père, ne pouvait-il pas invoquer en sa faveur le décret textuel de ce concile d'Antioche qui avait à la fois excommunié Paul de Samosate et Sabellius ?

Tout cela est incontestable, du moins pour l'historien qui étudie l'histoire des premiers siècles sans préjugé orthodoxe. Mais dans l'appréciation historique d'une tradition, il faut distinguer la tendance que suit cette tradition et les moments successifs dans lesquels elle s'affirme. Le malheur d'Arius fut que, malgré les appuis évidents qu'il trouvait dans les organes antérieurs de la tradition ecclésiastique, il ne s'en mettait pas moins en travers du courant ascensionnel de l'idée chrétienne qui, depuis le commencement, n'avait cessé de rapprocher toujours plus Jésus de Dieu. La force de ses adversaires fut, au contraire, d'être d'accord avec cette direction prise dès les premiers jours par le sentiment chrétien. Arius devait lutter contre la marée montante ; ils étaient portés par elle.

L'évêque d'Arius, Alexandre, après quelques hésitations, crut enfin le moment venu de rompre en visière. En 321, un concile, tenu à Alexandrie, sous sa présidence, déposa le presbytre récalcitrant et l'excommunia. L'esprit de corps épiscopal ne pouvait admettre qu'un presbytre pût avoir raison contre son évêque, et ce péché d'origine se fit sentir dès le début et jusqu'à la fin au détriment de l'arianisme. Arius ne se tint pas pour battu et chercha des alliés auprès des évêques d'Orient, ses anciens amis d'Antioche, qu'il avait lieu de croire plus sympathiques à ses idées. Beaucoup, en effet, entre autres l'évêque Eusèbe de Nicomédie et le célèbre historien Eusèbe de Césarée, intervinrent en sa faveur, autant toutefois que cela était possible sans compromettre le prestige

épiscopal. Surtout ils tâchèrent d'étouffer le différend. Cet effort pacifique n'aboutit pas. La controverse s'aigrit encore et se propagea partout. Constantin fut vivement contrarié d'une querelle dont l'importance lui échappait et qui faisait échec à son plan d'unification universelle. Après avoir en vain tâché d'imposer silence aux deux partis, et comme il y avait aussi d'autres points en litige qui réclamaient une solution, il crut ne pouvoir mieux faire que d'appeler le corps entier de l'épiscopat à se réunir pour la première fois en *concile œcuménique* à Nicée, en Bythinie, tout près de Nicomédie, où il résidait alors. D'ailleurs il était bien aise de saisir cette occasion de réunir autour de lui tous les évêques, espérant bien leur imposer assez pour jeter les fondements d'une sorte de pontificat suprême chrétien qui ajouterait un nouveau lustre au diadème impérial.

Les historiens catholiques ont toujours été très-embarrassés du rôle singulièrement nul du siége romain lors de ces premières grandes assises de l'Église chrétienne. Ils ont inventé, par exemple, que l'évêque romain d'alors, Silvestre, personnage très-insignifiant, convoqua le concile par le canal de l'autorité impériale et se fit représenter à Nicée par des légats qui présidèrent en son nom. Tout cela est fantastique. Le fait est que Constantin décréta de son chef la réunion du concile et en délégua la présidence à l'évêque Hosius, de Cordoue, très-bien en cour, qu'il investit de cette fonction considérable pour prévenir les rivalités des évêques orientaux. L'an 325 vit 318 évêques se rendre à l'invitation impériale. La grande majorité se composait d'orientaux.

En réalité il y avait à Nicée trois partis en présence. Nous venons de voir en quoi consistait l'arianisme. Les adversaires d'Arius, par un résultat naturel de la lutte engagée, avaient précisé leurs idées sur la divinité de Jésus-Christ de manière à le rapprocher de Dieu autant qu'Arius cherchait

à l'en distinguer. Leur opinion fut défendue devant le concile par un archidiacre d'Alexandrie, nommé Athanase, qui ne tarda pas à devenir le protagoniste de la divinité absolue de Jésus. Athanase est avec Augustin et Thomas d'Aquin l'un des trois grands noms de l'orthodoxie. Passionné pour sa théologie, penseur profond et mauvais exégète, sachant manier les hommes et intraitable lui-même, toutefois politique habile et disposé aux concessions quand elles ne compromettaient pas la victoire définitive, intolérant, mais sachant supporter avec courage et dignité l'intolérance du parti contraire au sien, bien aise de pouvoir opposer le bras temporel aux erreurs de ses adversaires, mais incapable de conformer lui-même ses opinions aux vœux des puissants de ce monde, mystique et dialecticien subtil, Athanase reste aux yeux de l'historien moderne une de ces imposantes figures que l'on admire sans les aimer. Il y a chez les hommes de cette trempe un besoin de domination qui obscurcit les côtés sympathiques de leur caractère, et quand l'idée avec laquelle leur nom s'identifie a fait son temps, il faut se rappeler le devoir de l'équité historique pour ne pas être injuste envers eux.

Athanase et les siens avaient pris le contre-pied des thèses ariennes. L'*homoousie* surtout, la consubstantialité du Fils et du Père leur était chère comme exprimant ou impliquant nécessairement tout ce qu'Arius contestait. Le Verbe ou le Fils, disaient-ils, est de la même substance que le Père. Le nier, ce serait le rabaisser au rang des créatures, ce qui blesse la conscience chrétienne. Étant de la même substance, il est éternel, il a toujours existé comme être personnel et distinct devant Dieu le Père, dont il se détache en vertu d'une génération mystérieuse. La distinction, auparavant si essentielle, du Verbe intérieur, impersonnel, et du Verbe émis, devenu personnel, n'a plus de sens, ou du moins n'est plus qu'une

distinction abstraite, logique, sans réalité objective. Il n'y a plus lieu de stipuler une subordination réelle du Fils au Père, si ce n'est que celui-ci est le principe de l'être du Fils. Leur égalité en dignité, en gloire, en puissance, en perfection, est donc impliquée dans l'homoousie, et l'unité de la substance possédée en commun par Dieu le Père et Dieu le Fils suffit pour faire droit à la vérité du monothéisme.

La majorité du concile n'était au fond ni avec Arius, dont elle n'aimait pas les expressions tranchantes, ni avec Athanase, qu'elle accusait d'innovation. Elle eût préféré un moyen terme qui eût maintenu l'idée traditionnelle de la subordination du Fils au Père tout en décernant au Fils autant d'attributs divins qu'on pouvait le faire sans dépasser ouvertement cette limite. Malgré tout ce que ce juste-milieu avait d'intenable, elle eût donc adopté volontiers une confession de foi assez élastique pour qu'à la rigueur les ariens pussent y souscrire. Eusèbe de Césarée en rédigea une en ce sens et réussit presque à la faire passer. Mais les adversaires d'Arius représentèrent à Constantin que des expressions équivoques ne finiraient pas le différend, que le concile manquerait à sa mission s'il laissait les choses en l'état, et Constantin fit savoir aux évêques qu'ils devaient se prononcer nettement, s'ils voulaient lui plaire. D'ailleurs il était, lui aussi, indisposé contre le presbytre Arius, qui avait eu le tort grave de vouloir en remontrer à son évêque. Qu'arriverait-il si tous les presbytres s'avisaient d'en faire autant? Quand donc il sut que l'expression d'*homoousie*, à moitié consentie par la majorité, serait repoussée à tout prix par les ariens, il insista très-haut pour son adoption. La majorité fléchit sous la pression officielle et se déclara prête à décréter l'homoousie ou la consubstantialité du Père et du Fils, depuis surtout qu'Eusèbe de Césarée lui eût représenté qu'on pouvait entendre ce terme scolastique *bono sensu* de « l'analogie, de la ressemblance »

entre l'essence du Fils et celle du Père, sans que cela impliquât leur complète égalité. Il se trouva pourtant dix-sept évêques, ariens déterminés, qui refusèrent leur adhésion. Mais bientôt presque tous cédèrent aux séductions et aux menaces impériales, et Arius, Théonas, évêque lybien, Secundus, évêque de Ptolémaïs, eurent seuls l'honneur insigne d'inaugurer la résistance de la conscience chrétienne à cette pression du pouvoir temporel qui a perverti plus de caractères que les plus cruelles persécutions n'ont entraîné d'apostasies. Ils expièrent leur indépendance par la déposition et par l'exil en Illyrie. Eusèbe, de Nicomédie, et Théognis, de Nicée, qui consentaient à souscrire la confession de Nicée, mais non les anathèmes qui la terminent, tombèrent aussi en disgrâce et furent bannis en Gaule. Que leurs noms soient inscrits au livre d'or de l'histoire !

Voici le symbole décrété à Nicée. Il est, on va le voir, construit sur la trilogie primitive.

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, auteur de toutes choses visibles et invisibles ;

Et en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu, seul engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non créé, consubstantiel (ὁμοούσιον) au Père : par lequel toutes choses sont devenues, tant au ciel que sur la terre, qui est descendu pour nous hommes et pour notre salut, qui s'est incarné et s'est fait homme ; qui a souffert, qui est ressuscité le troisième jour et est monté aux cieux ; qui reviendra juger les vivants et les morts ;

Et au Saint-Esprit.

Quant à ceux qui disent : *Il y eut un temps où il n'était pas* ; et *avant d'avoir été engendré il n'était pas* ; et *il a été fait du néant*, ou qui prétendent que le Fils de Dieu est d'une autre essence ou substance, qu'il est créé, ou muable, ou changeable, l'Église catholique apostolique les anathématise.

Athanase et son parti triomphaient. L'homoousie faisait désormais loi dans l'Église. Cependant cette victoire était encore plus apparente que réelle. Constantin avait forcé la situation. On interprétait l'homoousie dans le sens proposé par Eusèbe, de Césarée. On n'y voyait, à parler rigoureusement, qu'une *homœousie* (ὁμοιούσια), une ressemblance plutôt qu'une identité de substance, assez pour séparer le Fils de toutes les créatures, pas assez pour lui décerner l'absoluité. L'arianisme, vaincu par la volonté impériale plus que par le jugement libre des évêques, ne l'était nullement au sein des Églises. Beaucoup de presbytres influents et populaires affichaient ouvertement leurs sympathies ariennes. L'arianisme présidait aux premières missions opérant au sein des peuples germaniques. Il avait même des partisans à la cour, entre autres la sœur de l'empereur, la princesse Constantia. Deux ans ne s'étaient pas écoulés que Constantin crut découvrir que, n'étant pas grand clerc en théologie, il avait fait fausse route dans l'intérêt de la paix générale. Peut-être aussi s'aperçut-il avec quelque effroi du dangereux précédent qu'il venait de poser en établissant une étroite solidarité entre l'autorité impériale et la fixation d'un point de doctrine métaphysique. Ce qui est certain, c'est qu'en 328 il rappela Arius de l'exil et ne lui demanda qu'une confession de foi conçue en termes généraux qu'Arius n'avait aucune raison de lui refuser (1). L'empereur voulut alors qu'il fût réintégré dans ses fonctions à Alexandrie. Mais Athanase était, depuis peu, l'évêque de

(1) L'esprit de parti et la haine ont inventé à la charge d'Arius qu'il aurait fait croire à l'empereur qu'il signait le symbole de Nicée, quand il n'en était rien. Neander, quoique peu favorable à Arius dont la lucidité un peu cassante ne va nullement à son genre d'esprit, a bien démêlé la fausseté de cette accusation. D'ailleurs, en ce moment-là, Constantin ne tenait guère au symbole de Nicée et regrettait certainement d'avoir déployé tant d'énergie pour le faire adopter.

cette ville, et il refusa catégoriquement de recevoir parmi les presbytres de son diocèse son ancien adversaire, à qui pourtant un synode, réuni à Jérusalem pour l'inauguration de l'église du Saint-Sépulcre, venait de rouvrir solennellement les rangs du clergé chrétien. Il en résulta de vifs débats à la suite desquels ce fut au tour d'Athanase de prendre le chemin de l'exil. Arius allait faire sa rentrée triomphale dans l'Église de Constantinople, malgré les répugnances de l'évêque très-*homoousien* de la nouvelle capitale, quand il fut emporté par une soudaine maladie d'entrailles. Ses ennemis virent un châtiment divin dans cette mort subite, ses partisans crurent à un crime habilement consommé. On ne saura jamais le fin mot de cette histoire. La mort d'Arius peut avoir été tout à fait naturelle, mais elle arriva si juste à point que les soupçons le sont aussi (1).

On vit clairement combien la victoire du parti athanasien à Nicée avait été factice ou tout au moins prématurée, lorsque la girouette de la faveur impériale ayant changé de direction, la majorité de l'épiscopat oriental put donner un libre cours aux vrais sentiments dont elle était animée. On ne croyait pas en ce temps-là à l'infaillibilité des conciles. L'Occident seul demeura ferme dans l'adhésion à la foi de Nicée. Con-

(1) Il va sans dire que ces soupçons ne sauraient atteindre ni le parti orthodoxe dans son ensemble, ni aucun de ses chefs d'alors. Mais qui ne sait jusqu'où peut aller le fanatisme dans les bas-fonds d'un parti religieux ! L'évêque Alexandre de Constantinople, au rapport de l'historien Socrate très-antiarien, doit avoir adressé au ciel une prière qui pouvait se résumer ainsi : « O Dieu, rappelle-moi de ce monde ou fais mourir cet Arius ! » Cette prière fut entendue, puisqu'on nous la rapporte (Socrate, *Hist. Eccles.*, I, 25). Est-on sûr que personne n'en aura conclu qu'il fallait prévenir la mort de ce saint évêque et que ce serait œuvre pie d'aider la sagesse d'en haut à se prononcer pour le second terme de ce beau dilemme ?

stantin mourut en 337. Son empire fut partagé entre ses deux fils : Constant qui régna sur l'Occident, et Constance qui eut l'Orient. Constant était catholique; Constance, non pas arien, mais de la nuance intermédiaire qu'on appela *semi-arienne* ou *eusébienne*, vû que son principal représentant fut cet Eusèbe de Nicomédie, rentré en faveur auprès de Constantin, plus puissant que jamais sous son successeur et, depuis 338, évêque de Constantinople. En fait, chacun des deux empereurs se trouva professer précisément la croyance préférée par la majorité chrétienne de son empire.

En 341 il y eut à Antioche un nombreux concile qui tâcha de fixer les vues passablement ondoyantes de ce parti eusébien ou semi-arien, en évitant le mot *homoousie*, tout en rehaussant autant que possible la personne du Fils. Nouvelles controverses acharnées, nouveaux schismes, nouvelles interventions arbitraires de la puissance temporelle. En 347, Constance et Constant, dans l'espoir de pacifier la situation, convoquèrent un concile œcuménique à Sardique en Mésie; mais les occidentaux seuls s'y rendirent, les orientaux se rassemblèrent à Philippopolis, et des deux côtés on persista dans son sentiment.

Il nous est impossible, sous peine d'allonger démesurément un récit déjà bien compliqué, de relever toutes les péripéties de cette lutte pénible où l'Église chrétienne, à la veille des invasions, consumait ses meilleures forces dans la discussion d'inextricables subtilités. Les semi-ariens reprochaient aux Athanasiens de tomber nécessairement dans le sabellianisme en assimilant le Fils au Père, au point qu'on ne pouvait plus logiquement les considérer que comme deux modes de la même divinité. Marcelle d'Ancyre et, son élève, Photin de Sirmium donnèrent en effet, surtout le dernier, sur cet écueil que toute l'habileté d'Athanase avait bien de la peine à éviter. Un deuxième concile d'Antioche en 345, le concile

de Milan de 347, celui de Sirmium de 351 condamnèrent le photinianisme qui réssuscitait le vieil unitarisme. Car il distinguait le Verbe céleste du Fils personnel de Dieu, et réservait ce dernier nom au Verbe incarné, en d'autres termes à l'homme Jésus, organe du Verbe.

Cependant Constant était mort en 350. Constance, vainqueur de Maxence, régna seul depuis 353 et chercha à faire prédominer en Occident le semi-arianisme déjà vaïnqueur en orient. La même pression impériale qui avait pesé sur le concile de Nicée pour faire condamner Arius, pesa sur les conciles d'Arles (353) et de Milan (355) pour faire condamner Athanase. Les évêques récalcitrants furent déposés et bannis, entre autres Lucifer de Cagliari, Hilaire de Poitiers et le pape Libère.

Le monde était donc officiellement semi-arien et s'en étonnait peut-être moins que Saint-Hilaire qui affirme quelque part que « le monde en fut stupéfait ». Mais cette victoire ne profita pas beaucoup au parti vainqueur. En réalité, le semi-arianisme était une forme malléable, mal définie, à l'abri de laquelle l'arianisme foisonnait. Des hommes de talent tels qu'Aerius d'Antioche, Eunomius de Cappadoce, Acacius de Césarée ne craignaient pas de combattre aussi énergiquement l'*homœousie* (1), c'est-à-dire l'analogie des substances, que l'*homoousie*, c'est-à-dire leur identité. Avec eux le rationalisme latent de la tendance arienne se dégageait avec une vivacité nouvelle et menaçait de s'étendre à bien d'autres

(1) Le terme δ'ὁμοιούσιος τῷ πατρί servait de signe distinctif au parti semi-arien qui regrettait plus que jamais l'adoption de l'ὁμοούσιος à Nicée. C'est pourquoi l'on pouvait dire que la paix du monde et de l'Église dependait en ce moment d'un ι. En réalité ce iota n'était que la pointe aiguë d'une imposante pyramide de faits, de spéculations et de sentiments, qui représentait alors la première puissance de la terre.

points de la doctrine ecclésiastique. Constance était semi-arien, mais il voulait pacifier l'Église, et, dans l'espoir d'étendre jusque sur les ariens purs le large manteau de l'unité ecclésiastique, il fit en sorte que le second concile de Sirmium (357) rédigeât une formule assez générale pour que tout le monde fût content. Comme d'habitude en pareil cas, personne ne le fut. Le semi-arianisme maintint son *homœousie* au concile d'Ancyre (358), de sorte qu'un troisième concile de Sirmium, tenu la même année, rejeta la confession de foi promulguée par le second et adhéra aux anathèmes lancés à Ancyre (1). Alors on essaya d'un nouveau tour de phrase. On proposa de reconnaître le Fils comme « semblable (ὅμοιος) au Père en toute chose, de la manière que les Saintes Écritures le disent et l'enseignent », et un concile occidental tenu à Rimini, un concile oriental tenu à Séleucie (359) (2) adoptèrent après bien des débats pénibles cette formule de concorde qui ne rapprocha personne. Deux ans après, Constance mourait, la mémoire chargée d'une réputation d'intolérance qu'il mérite seulement dans la mesure où, cherchant à tout prix à pacifier l'Église, il eut, comme son père, le tort d'user de son pouvoir pour séduire les faibles et pour exiler les indépendants, qui lui paraissaient fauteurs de troubles et brouillons incorrigibles.

L'immixtion du pouvoir politique dans affaires de l'Église

(1) C'est à cette occasion que le pape Libère, fatigué de l'exil, désireux de remonter sur son siége épiscopal, eut la faiblesse d'adhérer par écrit à deux confessions semi-ariennes. Un gallican d'alors eût dû être nécessairement semi-arien : l'hérésie avait pour elle le pape et le concile.

(2) Le concile de Rimini comptait 400 évêques dont 80 étaient ariens purs ; celui de Séleucie en comptait 160, dont 105 étaient semi-ariens, 40 ariens purs, 10 athanasiens. J'emprunte ces chiffres à l'article *Arianismus* de la *Theologische Encyclopædie* de Herzog.

cessa pour un temps. Julien (361-363) tâcha de convertir le monde à son polythéisme romantique et en attendant révoqua tous les édits antérieurs de bannissement pour cause religieuse. Ce fut le parti athanasien, le plus maltraité sous le dernier règne, qui en profita le plus. Ses évêques, entre autres Athanase, revinrent triomphants dans leurs diocèses où le gros de la population chrétienne, fatigué du régime antérieur, les reçut avec enthousiasme. Sous Jovien, mort en 364, sous Valentinien I, mort en 375, Gratien et Valentinien II, la tolérance fut généralement à l'ordre du jour. Au contraire Valens, arien zélé, empereur d'Orient de 364 à 378, voulut faire triompher l'arianisme par la force. Cette protection impériale, avec les abus et les scandales dont elle fut la source, hâta au contraire sa disparition. Le parti semi-arien effrayé et blessé se rapprocha du parti athanasien. Trois grands docteurs, Basile le Grand, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse, passablement semi-ariens dans le fond de leur pensée, favorisèrent ce rapprochement. Athanase lui-même conseilla de ne pas se montrer trop sévère pour ces nouveaux alliés, du moment qu'ils acceptaient les mots consacrés. A cette condition, lui-même ne niait pas d'une manière absolue qu'il n'y eût quelque chose de vrai dans cette subordination du Fils au Père à laquelle le parti semi-arien tenait si fort. C'est au point que sa condescendance fut vertement blâmée par quelques acharnés de son propre camp. Mais Athanase savait bien ce qu'il faisait. Il était visible que la grande majorité de l'Église était gagnée à la doctrine de Nicée. C'est en vain que Valentinien II et sa mère Justine protégèrent encore quelque temps l'arianisme en Occident (1). Quand donc l'Espagnol Théodose, catholique ardent, s'assit sur le trône impérial, il trouva le

(1) Théodose lui vendit son appui contre l'usurpateur Maxime au prix de l'oppression des ariens d'Occident.

parti athanasien, qui était le sien, en voie d'accroissement rapide, dominant moralement la situation, et ses lois, bien plus tyranniques encore que les édits de Valens, n'eurent pas de peine à faire de la formule décrétée à Nicée l'orthodoxie définitive et immuable de la chrétienté.

L'arianisme eut pourtant un regain de prospérité lors des invasions germaines. Les Goths, les Vandales, les Suèves, les Burgondes, les Longobards, qui morcelèrent l'empire d'Occident en royaumes indépendants, étaient chrétiens-ariens à leur arrivée sur les terres impériales et restèrent tels après la conquête. Mais l'arianisme était chez la plupart d'entre eux affaire de tradition plutôt que de choix réfléchi. Ils avaient embrassé le christianisme sous sa forme arienne, parce que leurs missionnaires, entre autres le fameux Ulphilas qui convertit les Goths, appartenaient à la tendance arienne si générale au sein du clergé moyen du IV[e] siècle. Toutefois il n'est pas sans intérêt de constater que la première grande conquête du christianisme en dehors de l'empire romain s'opéra par des mains et dans un esprit hétérodoxes. Mais quand les Germains ariens vinrent s'établir au sein du vieux monde, ils trouvèrent l'arianisme complétement abattu dans la société romaine, le siége épiscopal romain en possession d'un prestige sans rival en Occident, le clergé romain, qui était bien supérieur au leur, tout imbu de la doctrine athanasienne. Leur arianisme ne pouvait tenir bien longtemps devant l'action absorbante du catholicisme romain. Les Barbares ariens furent généralement, à l'exception des Vandales en Afrique, beaucoup plus tolérants que les empereurs romains ; mais l'épée des rois francs, convertis au christianisme catholique, précipita ce qui serait certainement arrivé de soi-même. Une étude bien curieuse, peut-être infaisable, serait de rechercher les liens secrets qui rattachent l'existence des agglomérations non catholiques dans le midi de la France et sur les deux

versants des Alpes, à travers les mouvements hérétiques les plus caractérisés du moyen âge, au levain d'antiromanisme que l'arianisme expirant dut laisser dans les pays longtemps habités par les Goths, les Burgondes et les Lombards.

Il faut le dire, l'arianisme n'était pas fait pour durer longtemps. Il n'était au fond qu'une des stations de la route suivie par l'Église depuis trois siècles, et cette route devait la mener jusqu'à la divinité absolue de Jésus-Christ. L'Église ne quitta pas sans hésitation ni sans une espèce de remords le terrain des premiers jours; mais elle fut poussée au delà par les prémisses qu'elle avait adoptées. Il faut bien se rappeler que l'arianisme fut alors considéré comme le dernier mot de la hardiesse théologique. L'unitarisme d'un Paul de Samosate, l'idée que la personne de Jésus est en tout premier lieu une personne humaine, que c'est de là qu'il faut partir pour arriver logiquement à l'union réelle de l'homme avec Dieu, ne trouvait plus d'écho au IVe siècle. Photin, qui semblait y revenir par le chemin de l'homoousie, fut à peine écouté. Nestorius, dont nous parlerons bientôt, fut vaincu presque sans combat. Arius, comme Athanase, plaçait en dehors de l'humanité le moi personnel de Jésus, mais il refusait d'aller jusqu'au bout d'une pareille conception; puis, tout en faisant du Christ un être subordonné, il reculait devant la conséquence rigoureuse d'un tel principe. Son Jésus n'était en réalité ni homme ni Dieu.

L'arianisme était donc intenable comme système définitif. Mais il est évident que s'il eût triomphé de ses adversaires, on l'eût vu redescendre peu à peu vers l'unitarisme. Déjà, chez Eunomius, cette tendance se fait jour. Tel qu'il fut maintenu par ses représentants du IVe siècle, il élevait trop haut cette créature qu'il appelait le Fils unique, dont il approuvait l'adoration et dont il reconnaissait la toute-puissance actuelle, pour ne pas donner prise à l'accusation de poly-

théisme que ses adversaires lui adressaient, sans se demander si, d'une autre manière, ils ne la méritaient pas tout autant que lui.

L'arianisme, de plus, était profondément déiste. Il séparait par un abîme le Créateur de la création, et Athanase faisait valoir avec succès contre lui qu'il ne savait établir l'union réelle, positive, de l'homme avec Dieu. Cet argument, au point de vue du sentiment religieux, est très-fort. L'homme, selon l'arianisme, était sans doute uni au Fils incarné, mais ce Fils incarné était lui-même éloigné de Dieu par toute la distance infinie qui sépare l'Être incréé de la plus haute des créatures. Depuis le milieu du IV^e^ siècle, on peut voir que l'arianisme, tout en restant très-répandu dans la classe éclairée et dans le clergé sérieux, rompu aux études bibliques et connaissant bien la tradition, devient de plus en plus impopulaire. C'est évidemment pour cela que les conciles ariens ou semi-ariens, en rédigeant leurs formules dogmatiques, se bornent à éliminer les expressions impliquant l'adhésion formelle à la doctrine d'Athanase, mais en même temps serrent celle-ci d'aussi près qu'ils peuvent. Il semble donc qu'ils n'osaient pas afficher ouvertement leur opinion.

Il faut ajouter ceci. Le parti arien, par cela même qu'il représentait l'opposition à l'autorité ecclésiastique et au mysticisme dogmatisant, fut en général le parti préféré par les esprits libres, par conséquent le parti le moins uni ; par conséquent aussi, le plus opposé aux habitudes ascétiques, monacales, superstitieuses, qui envahissaient toujours plus l'Eglise. Vigilance, Aerius, Jovinien, ces protestants du IV^e^ siècle, qui combattirent de toutes leurs forces les innovations sacerdotales, les prières pour les morts, le célibat érigé en vertu suprême, le culte des saints, etc., furent tous, ainsi que leurs partisans, plus ou moins ariens. Mais ce qui recommanderait de nos jours l'arianisme à notre estime, le rendait impopulaire en ce temps-là.

On a dit que le triomphe du dogme athanasien fut dû surtout aux moines qui, depuis le IVe siècle, devinrent nombreux et influents, et qui se posèrent partout en fervents défenseurs de l'homoousie. C'est précisément ce qui prouve les vives sympathies que la doctrine d'Athanase rencontrait dans les éléments ignorants et ardents de la société chrétienne. C'est dans cette classe en effet que se recrutait principalement la moinerie du IVe siècle, où déjà il était plus facile de défendre une cause par des moines que par des raisons.

Assurément la doctrine d'Athanase ne prêtait pas moins à des objections de toute sorte que celle d'Arius. Mais la multitude sentit les côtés faibles de celle-ci et fut insensible aux défauts de celle-là. Nous touchons ici au vrai point qui tranche la question au point de vue historique. La multitude chrétienne ne comprenait rien aux débats des docteurs s'escrimant sur *l'homoousie* et *l'homœousie*, sur les hypostases et les essences. Mais elle comprenait fort bien qu'aux yeux des Ariens, Jésus était moindre qu'aux yeux des Athanasiens. Il lui semblait donc qu'on était meilleur chrétien de ce dernier côté. Pour que l'arianisme eût triomphé, et ce triomphe, répétons-le, n'eût été qu'un commencement de retour vers l'ancien unitarisme, il eût fallu que l'Église, au lieu de marcher vers le catholicisme sacerdotal, mystique, superstitieux, au lieu de s'enfoncer dans le moyen âge, eût été animée en masse du besoin et du désir d'une réforme dans le sens d'un retour à l'Évangile. Il eût fallu que les esprits se trouvassent au niveau qu'ils ne devaient atteindre que onze siècles plus tard, à la veille de la Réforme. L'arianisme devait succomber aussi certainement que le catholicisme romain devait se constituer, et les regrets que sa défaite finale peut inspirer dépendent entièrement de l'idée qu'on se fait de la nécessité de cette constitution. En même

temps, la chute irrémédiable d'un système, qui eut, dirait-on, plus d'une chance de victoire, démontre d'une manière irréfragable la réalité de cette loi que nous avons assignée dès l'origine à tout ce développement de la pensée religieuse : de deux partis en lutte, celui qui triomphe est régulièrement celui qui glorifie le plus la personne de Jésus-Christ.

L'histoire du culte de Marie offre un parallèle des plus instructifs à celle de la divinité de son fils. De nos jours, et malgré les très-puissantes raisons que l'ancienne orthodoxie catholique pouvait alléguer, la grande majorité des catholiques fervents s'est déclarée pour le dogme de l'Immaculée Conception, sans bien savoir au juste ce dont il s'agissait, mais avant tout parce que la dévotion profonde à Marie trouve plus de satisfaction à proclamer cette doctrine qu'à la nier. La divinisation graduelle de Marie suit, au sein de l'Église romaine, une marche analogue, bien que beaucoup plus lente, à celle que l'Église des premiers siècles a suivie en élaborant la divinité de Jésus. Chez presque tous les auteurs catholiques de nos jours, Marie est la médiatrice universelle, *tout pouvoir lui a été donné au ciel sur la terre.* Que dis-je ? Plus d'une tentative sérieuse a déjà été faite dans le camp ultramontain pour adjoindre d'une façon quelconque Marie à la Trinité, et si la mariolâtrie dure longtemps encore, cela viendra.

---

## CHAPITRE VI.

### LES DOGMES DE LA TRINITÉ ET DES DEUX NATURES.

Pour ne pas nuire à la clarté du récit, nous avons omis jusqu'à présent de parler des compléments que la doctrine

de la divinité de Jésus-Christ, une fois parvenue à l'absolu, réclamait impérieusement pour être conciliable avec d'autres exigences de la foi chrétienne et du sentiment chrétien. Ces exigences provenaient de deux préoccupations très-légitimes : 1° Du moment que le Fils n'est plus un être essentiellement subordonné au Créateur de toutes choses, mais une personne divine, éternelle, de même substance que le Père, comment, sans donner dans le sabellianisme et nier la personnalité du Verbe, faut-il concevoir l'unité de Dieu? 2° D'autre part, si le Fils est Dieu, d'essence parfaite et inaccessible au changement comme le Père dont il partage l'essence, quelle idée doit-on se faire de l'histoire évangélique, de son Christ-homme pleurant, tenté, souffrant, mourant, en un mot ayant sa large part des imperfections de notre nature? A la première question la théologie chrétienne répondit par le dogme de la Trinité qui enseigne l'existence de trois personnes en une seule nature divine; à la seconde, par le dogme des deux natures qui enseigne la coexistence de la nature humaine et de la nature divine en une seule personne, Jésus-Christ. Mais ce ne fut pas sans débats prolongés que la chrétienté ou du moins ses docteurs, car décidément la multitude n'y comprenait plus rien, parvinrent à fixer la doctrine de l'Église sur ces deux points obscurs.

On se rappelle que, dès le commencement du IIe siècle, les chrétiens aimaient à résumer les objets de leur foi sous forme d'une trilogie, celle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cette formule, d'un tour mystérieux, incompréhensible aux profanes, convenait à une association dont les groupes disséminés étaient si souvent forcés de se constituer à l'état de sociétés secrètes. Elle n'est pas la seule qui ait figuré dans l'espèce de franc-maçonnerie à laquelle les chrétiens des premiers siècles eurent si souvent recours, soit par précaution contre des pouvoirs persécuteurs, soit parce que

le goût de l'époque était aux mystères. Adoptée au IIe siècle comme formule baptismale, cette trilogie servit de fondement à la *règle de foi* que l'on trouve en vigueur avec de nombreuses variantes au sein de la plupart des communautés catholiques à la fin du même siècle, et qui, insistant sur l'unité du Créateur, la réalité de la naissance, des souffrances et de la mort de Jésus, servit d'antidote contre les doctrines gnostiques. C'est elle encore qui, après avoir encore subi plus d'une modification notable, est devenue ce qu'on appelle aujourd'hui le *Symbole des Apôtres* ou le *Credo.* Nous avons dit comment la trilogie était devenue, en Orient, la *triade*, en Occident la *trinité*, sans que cette expression, réservée à la théologie transcendante, fût encore populaire, et surtout sans qu'elle impliquât la doctrine orthodoxe de ce nom. Enfin on se rappelle combien les idées sur le troisième terme, le Saint-Esprit, étaient encore flottantes.

Il n'en pouvait être toujours ainsi. La divinité de Jésus-Christ, élevée à l'absolu, réclamait une théorie de la Trinité un peu mieux constituée que la *divinité à deux mains* d'Irénée, ou même que l'*économie distributive* de Tertullien. Le Fils, distinct du Père dont il tire son être, mais égal du reste au Père, constituait devant lui une sorte d'antithèse, d'opposition intra-divine qui appelait sa synthèse. La catégorie du triple plaît à l'esprit humain. C'est l'harmonie qui unit les dissonances, c'est la conclusion du syllogisme, c'est l'unité se dégageant du multiple, la transition unissant les termes distants, la conciliation résolvant les deux faces d'une antinomie. Elle éveille donc aisément le sentiment de l'achevé, de l'harmonieux, du parfait, et il n'est pas étonnant que le nombre trois ait toujours et partout tenu une grande place dans la symbolique religieuse. Nombre mystique, il est aussi le nombre ou, si l'on veut, il marque le rhythme dialectique, et c'est pourquoi nous le voyons de tout temps en faveur dans

la métaphysique, depuis Pythagore jusqu'à Hegel. Nous ne disons pas du tout que cette qualité du nombre trois ait engendré la croyance en la Trinité; mais nous expliquons ainsi l'attrait en quelque sorte instinctif que cette doctrine, une fois édifiée sur des prémisses passant pour incontestables, rencontra dans les esprits et la facilité avec laquelle la spéculation transcendante, le mysticisme et la foi populaire s'en accommodèrent à l'envi.

Le symbole de Nicée ne dit rien encore de la Trinité et se borne à énoncer l'ancienne trilogie, Père, Fils et Saint-Esprit, en spécifiant seulement, au sujet du Fils, les points de discussion soulevés par la controverse arienne. Il affirme simplement la foi au Saint-Esprit, sans rien définir sur sa nature ni sur ses rapports avec les deux premiers termes. Déjà pourtant les mots de *triade* et de *trinité* s'employaient pour désigner collectivement les trois termes divins, et Athanase, dans ses écrits contre les ariens, insistait sur l'inconvenance d'introduire un être créé dans la divine Trinité. Cependant beaucoup, de son temps, regardaient le Saint-Esprit comme on avait jadis regardé le Verbe, comme un être créé, subordonné au Fils, de même que celui-ci l'était au Père, une espèce d'archange. On pouvait même invoquer l'autorité formelle d'Origène en faveur de cette manière de voir. Les ariens et semi-ariens inclinaient volontiers vers cette idée conforme à l'analogie de leurs croyances, tandis que d'autres, moins prompts à postuler sans nécessité rigoureuse l'existence de plusieurs personnes divines, ne voulaient voir en lui que l'ἐνέργεια, la force opérante de Dieu (1). On répugnait çà et là à lui donner le nom de Dieu. Hilaire de Poitiers, par exemple, s'abstient systématiquement de le nommer ainsi. Macedonius, évêque de Constantinople depuis 342, semi-

(1) Comp. Grégoire de Nazianze, *Orat. Theol. de Spir. Sancto*, § 5.

arien à peu près rallié, s'était distingué parmi ceux qui insistaient sur l'infériorité du Saint-Esprit, comme s'il eût reporté sur ce point unique le levain d'arianisme qu'il avait encore dans l'âme. De là le nom de *macédoniens* donné aux adversaires de la divinité ou de la personnalité du Saint-Esprit, mais qui, au moment où nous sommes, désigne souvent chez les anciens auteurs le parti semi-arien dans son ensemble. Or cette manière de concevoir le Saint-Esprit comme créé et subordonné mettait en danger la divinité absolue du Fils. Il parut donc absolument nécessaire, pour consolider la doctrine de Nicée, d'appliquer au Saint-Esprit des définitions qui consacrassent sa personnalité, l'identité de son essence avec celle du Père et du Fils, et l'égale dignité que l'Église doit lui reconnaître dans son culte. C'est ce que fit le second concile œcuménique dit de Constantinople, que Théodose convoqua en 381 pour décréter la victoire irrévocable des doctrines athanasiennes. Ce concile réaffirma le symbole de Nicée, mais y ajouta, pour ce qui concerne le Saint-Esprit, la déclaration suivante :

Nous croyons au Saint-Esprit, le Seigneur qui vivifie, qui procède du Père, qu'il faut adorer et glorifier avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes.

Ainsi se trouva décrétée la triplicité des personnes divines. Seulement le symbole de Constantinople, tout en commençant par une profession formelle de monothéisme, ne dit mot de la manière dont il fallait concevoir l'unité de la divinité ainsi divisée en trois personnes distinctes et, de plus, en stipulant que le Saint-Esprit procède du Père, et non du Fils (1), il laissa planer encore une ombre de subordination

(1) En Occident on ne tarda pas à ajouter habituellement *Filioque* pour faire disparaître cette inégalité, et cette addition fut consacrée par le synode de Tolède en 589. Ce fut l'origine de violents débats

du Fils et du Saint-Esprit dans leur relation avec le Père, qui, engendrant le Fils et faisant procéder le Saint-Esprit, demeure seul la source absolue de l'être et de la vie. Il est difficile de ne pas voir dans cette réticence du concile une preuve de la puissance latente que le semi-arianisme, officiellement vaincu, possédait encore dans l'Église grecque. Le propre de ce parti, depuis l'origine, fut de se résigner aux prémisses de ses adversaires, à la condition de n'être pas tenu d'accepter leurs dernières conclusions.

Mais, tant était grande encore la diversité de vues qui se cachait sous la profession commune du dogme orthodoxe, l'Église comptait déja une tendance de plus joignant à de vives sympathies pour la doctrine de Nicée des vues très-suspectes sur la personne de Jésus. Apollinaire, évêque de Laodicée, fils d'un chrétien philologue et grand admirateur des lettres grecques, bon grammairien lui-même et écrivain de talent, avait commencé par combattre vigoureusement l'arianisme et s'était acquis l'amitié d'Athanase. Mais, moins absorbé que celui-ci par la question de l'homoousie, il crut que l'arianisme ne pouvait être vaincu qu'en le suivant sur le terrain de la réalité historique. L'orthodoxie de Nicée aboutirait, il en convenait d'avance, à l'absurde, si en proclamant la déité du Verbe ou du Fils, elle en venait à joindre un Dieu parfait et un homme parfait dans la seule personne de Jésus. L'idée d'un Dieu-Homme lui paraissait un monstre logique et il ne craignait pas de la comparer aux formes fabuleuses, connues dans la mythologie sous le

entre l'Église latine et l'Église grecque qui reprocha toujours à l'Occident d'avoir fait arbitrairement cette addition au texte œcuménique. L'arbitraire est évident quant à la forme ; quant au fond, il est certain que l'Église latine est sur ce point plus fidèle à l'esprit du dogme trinitaire que l'Église grecque.

nom de *minotaures* et de *tragélaphes* (1). D'ailleurs, disait-il, là où l'homme est complet, le péché est aussi (ὅπου τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ ἁμαρτία). Pour éviter cet écueil, se fondant sur la psychologie platonicienne qu'il pouvait étayer de l'autorité d'un apôtre (2), distinguant dans l'homme l'*esprit*, l'*âme* sensible et le *corps*, il affirma qu'en Jésus l'âme sensible et le corps seuls étaient humains de nature et que le Verbe était chez lui ce que l'esprit est chez les autres hommes. Il n'y avait donc en réalité qu'une nature dans la personne de Jésus et ce qu'il y avait d'humain en lui n'était que l'organe terrestre de l'Être divin descendu sur la terre.

Cette théorie d'Apollinaire fit sensation. Elle niait de la manière la plus formelle que Jésus eût été vraiment homme. La rigueur dialectique avec laquelle son auteur procédait lui enlevait le bénéfice des excuses que le vague, l'indéterminé des doctrines antérieures sur ce point essentiel, permettait de faire valoir en faveur des écrivains ecclésiastiques du passé. Elle dérobait tout terrain sérieux à l'idée caressée de tout temps par le mysticisme chrétien qu'en Jésus l'humanité a été positivement unie, réconciliée avec la divinité. Pourtant elle semblait découler bien rigoureusement de la doctrine décrétée à Nicée. Et c'était un ami du grand Athanase qui la développait avec une clarté séduisante! Athanase combattit Apollinaire dans deux livres, mais sans le nommer. Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile le Grand l'attaquèrent sans ménagement, se découvrant parfois au point d'aboutir à cette idée si dangereuse pour l'orthodoxie qu'il n'y a pas de différence spécifique entre l'immanence du divin en Jésus et cette même immanence en tout autre

(1) Animaux fantastiques moitié boucs, moitié cerfs.

(2) I Thessal., v, 23.

homme. Mais ici, pas plus que dans la controverse arienne, la logique, l'argumentation, ne décidèrent en dernier ressort. Le sentiment chrétien du temps réclamait la complète et réelle divinité du Christ, sa complète et réelle humanité. Apollinaire, excommunié en 375, fut définitivement condamné à Constantinople en 381. Il mourut en 390. Ses partisans, réduits à l'état de secte, furent persécutés par l'autorité impériale. Toutefois l'idée essentielle d'Apollinaire ressuscita plus tard sous le nom de *monophysisme*.

Les conciles avaient décrété, nullement coordonné la foi. A mesure que la profession obligatoire de l'Église s'enrichissait de nouvelles définitions, les problèmes béants, insolubles, augmentaient en nombre et, sur le terrain circonscrit par elles, la raison, l'histoire, le bon sens, tâchaient de faire valoir leurs droits d'une manière qui risquait à chaque instant de faire éclater l'enceinte, récente encore, du dogme ecclésiastique. Apollinaire avait mis le doigt sur la vraie difficulté. Plus la divinité de Jésus était entière, plus la question de son humanité réelle se posait impérieusement à l'esprit des théologiens. On avait maintenu contre Apollinaire la nature humaine complète de Jésus, mais on avait dû distinguer si soigneusement en lui la nature divine et la nature humaine qu'on en était venu à les séparer et à se représenter les choses comme si le Verbe divin s'était *adapté* (συνῆψεν ἑαυτῷ) un homme parfait, les deux natures se trouvant ainsi conjointes, mais non réunies dans l'unité de sa personne. Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, élèves de l'école d'Antioche, bien d'autres avec eux, abondaient dans ce sens. Un pas de plus dans cette voie, et l'on revenait purement et simplement au vieil unitarisme, à l'homme Jésus déterminé, inspiré par l'Esprit ou le Verbe divin. C'est bien en vain que l'arianisme eût été écrasé à Nicée et à Constantinople.

Nestorius était évêque de Constantinople depuis 428, ayant à lutter contre des rivalités jalouses et contre son collègue d'Alexandrie, Cyrille, qui poursuivait la mémoire de Chrysostome jusque chez son successeur décidé à la réhabiliter. Nestorius sympathisait avec ceux qui séparaient les deux natures de peur d'annihiler la nature divine en la rabaissant, ou d'annihiler la nature humaine par le retranchement de l'un ou l'autre de ses éléments constitutifs. En particulier il refusait d'appeler Marie *mère de Dieu* (Θεοτόκος), puisque, disait-il, Dieu n'a pas de mère, qu'on ne peut pas mettre au monde son Créateur et que Marie n'a pu enfanter que la nature humaine dont le Verbe divin voulait faire son organe. Cyrille remua ciel et terre pour monter les esprits contre Nestorius. Il eut l'adresse de prévenir contre lui l'évêque de Rome Célestin en lui faisant croire que Nestorius donnait la main aux Pélagiens, alors très-mal vus en Occident. A Rome et à Alexandrie Nestorius fut décrété d'hérésie. La dispute s'envenima, et Théodose II dut convoquer un concile œcuménique à Éphèse en 431. Cette fois comme les autres, le parti de l'affirmation l'emporta sur celui de la négation. La personne de Marie commençait à s'élever dans le nouvel empyrée. Le nom paradoxal de *mère de Dieu* plaisait à la piété populaire. Nestorius fut condamné et mourut en exil, en 440. Le concile décida que le Christ était en même temps Dieu et homme (Θεός ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος), que, dans l'unité de sa personne, les deux substances, divine et humaine étaient, non simplement annexes, mais unies, sans, du reste, s'expliquer sur le mode de cette union, encore moins sur sa possibilité. Le concile affirma donc la contradiction que Nestorius et les siens cherchaient à éviter, mais ne fit rien pour la résoudre. Le nestorianisme, proscrit sur les terres de l'empire romain, parvint toutefois à se maintenir dans l'empire perse. L'école

d'Édesse en fut le foyer principal. La politique des rois de Perse les porta à encourager cette dissidence qui rompait le lien entre leurs sujets chrétiens et l'Église impériale. L'Église nestorienne, qui a poussé des ramifications jusqu'en Chine, s'est perpétuée en Orient jusqu'à nos jours.

Le concile d'Éphèse, en décrétant le dogme des deux natures, laissait la porte toujours ouverte à des vues très-voisines du nestorianisme. Il semblait autoriser, par exemple, ces explications des passages difficiles de l'histoire évangélique, lesquelles consistent à dire : Jésus en tant qu'homme ignorait ou disait ce que, comme Dieu, il savait ou n'eût pas dit. Ce qui revenait à séparer sa personne en deux consciences et deux volontés, autrement dit en deux personnes. A Alexandrie, Cyrille et son successeur Dioscure combattirent avec la dernière vivacité cette doctrine des deux natures, tandis que leur partisan Eutychès était condamné à Constantinople. C'est alors, en 449, qu'eut lieu ce qu'on appela *le brigandage d'Éphèse*, concile œcuménique où Dioscure violenta les évêques jusqu'à ce qu'ils se fussent décidés en faveur d'Eutychès. Mais les protestations plurent de toutes parts, et la mort de Théodose II, en faisant monter sur le trône Marcien et Pulchérie, fournit aux partisans des deux natures l'occasion d'une éclatante revanche. L'évêque de Rome, Léon Ier, s'était prononcé formellement contre Eutychès et le concile de Chalcédoine, quatrième œcuménique (451), condamna Dioscure et tous ceux qui avec lui rejetaient le dogme des deux natures. Il fut donc entendu que Jésus était vrai homme et vrai Dieu, unissant en lui les deux natures « sans confusion, sans mutation, sans division, sans » séparation, les deux natures conservant chacune sa pro» priété », sans que cela altérât en quoi que ce fût l'unité de la personne. Comprenne qui pourra, si jamais quelqu'un a pu comprendre un tel décret. Bien qu'il fût revêtu de la

sanction impériale, bien que les partisans de Dioscure fussent, depuis lors, notés comme hérétiques *monophysites*, la Palestine et l'Egypte se soulevèrent contre le décret de Chalcédoine et restèrent attachées au monophysisme condamné.

Le monophysisme consistait, non pas à nier que le Fils eût participé à l'humanité, mais à réduire sa nature humaine à des éléments inconscients, impersonnels, de sorte que la conscience, la volonté, le moi, en un mot, de Jésus fût unique et le moi d'un Dieu. On le voit, c'était la reprise en sous-œuvre de la doctrine d'Apollinaire. C'était aussi la continuation logique de la pensée d'Athanase ; mais à son tour cette pensée venait heurter le sentiment chrétien, qui aimait mieux se résigner à une contradiction de l'ordre intellectuel que de ne pas voir en Jésus un vrai homme ne faisant qu'un avec un vrai Dieu.

Nous épargnerons à nos lecteurs le récit des maussades et subtiles disputes qui se prolongèrent bien après le concile de Chalcédoine. Il y eut, par exemple, un empereur, Zénon l'Isaurien, qui, en 482, espéra faire la paix en rédigeant un *Hénotikon* lequel, bien qu'agréé par l'évêque d'Alexandrie du moment, augmenta encore la confusion. L'épiscopat romain tenait ferme pour le maintien strict de la doctrine de Chalcédoine, tandis que l'*Hénotikon* faisait quelques concessions aux monophysites. Justinien, monté sur le trône en 527, essaya aussi de rétablir la concorde, mais ne fut pas plus heureux que Zénon dans ses efforts. Le monophysisme, retranché en Egypte, comme dans une forteresse inexpugnable, se sépara toujours plus du reste de la chrétienté. La conquête arabe rendit ce schisme irrévocable, et ainsi se constitua ce qu'on appelle aujourd'hui l'*Église Cophte*. Les chrétiens d'Arménie, qui avaient adopté l'*Hénotikon* de Zénon, se déclarèrent formellement monophysites en 595. C'est ainsi qu'ils ont conservé leur organisation et leur autonomie ecclé-

siastique jusqu'à nos jours. Les débris du monophysisme en Syrie et en Mésopotamie, réorganisés sous la direction de Jacob Baradaï (541-578), formèrent ce qu'on appelle les communautés *Jacobites.*

Ce n'était pas encore fini. L'empereur Héraclius (611-641) fut aussi tenté du désir de ramener les monophysites et pensa qu'en leur concédant qu'il n'y avait qu'une « volonté » active » dans la personne du Christ, ils pourraient sans objection majeure se conformer au dogme catholique. Ce qui engendra une hérésie de plus, le *monothélisme.* Comment admettre, s'il y avait en Jésus un vrai homme et un vrai Dieu, que l'homme ou le Dieu fût dépourvu de volonté personnelle ? D'autre part, les monophysites n'avaient-ils pas quelque raison d'alléguer que deux volontés supposent nécessairement deux personnes ? Après bien des débats, un sixième concile œcuménique dut se rassembler à Constantinople en 680 sous Constantin Pogonat, et il fut décidé que Jésus, Dieu-Homme, possédait deux volontés, l'une divine, l'autre humaine, mais que celle-ci était toujours et invariablement soumise à la volonté divine toute-puissante : ce qui revenait au fond à nier ce qu'on affirmait. Toujours la même méthode, inspirée par le même intérêt plus religieux que logique et dénotant l'impasse où l'Eglise s'était fourvoyée. Le monothélisme, un moment florissant à Constantinople sous Philipicus Bardanes (711-713), se perpétua chez les Maronites (1) du Liban jusqu'au temps des croisades.

L'Orient avait eu le monopole de ces disputes où l'Église grecque s'épuisait. Qui pourrait dire jusqu'à quel point la lassitude et les graves objections que soulevait la Trinité ecclésiastique ne favorisèrent pas les rapides conquêtes du

(1) Ainsi nommés de Johannes Maro, leur premier patriarche indépendant, mort en 701.

monothéisme musulman ? L'Occident chrétien arriva plus vite à son repos sur ces questions métaphysiques autant que religieuses, et les ayant prises par leur côté mystique plutôt que par leur côté spéculatif, il eut la fortune d'élaborer la formule définitive de ce mouvement immense d'idées qui avait eu presque toujours l'Orient pour théâtre. Les théologiens éminents de l'Occident avaient toujours appuyé ou accepté l'orthodoxie proclamée en Orient. Le plus illustre d'entre eux, Augustin, qui n'aurait su tirer de son génie, médiocrement original, les spéculations hardies où se complaisait l'esprit oriental, acceptant d'avance et les yeux fermés la tradition catholique, excella dans l'art de présenter sous une forme claire, méthodique, avec une puissance due à sa richesse d'imagination et à sa mysticité communicative, les données encore assez mal agencées du système orthodoxe, et le dogme de la Trinité lui doit, à vraiment dire, son complet achèvement.

Cette disposition d'esprit fit en effet qu'il chercha les moyens de rendre le dogme trinitaire, sinon accessible, du moins supportable à la raison humaine. Il espéra y réussir en arrondissant, pour ainsi dire, les angles aigus de la doctrine orthodoxe. Par exemple, il tâcha d'effacer jusqu'aux derniers vestiges de l'ancienne subordination, soit en montrant qu'il ne fallait pas donner un sens humain aux expressions d'*envoi*, de *génération* du Fils, de *procession* du Saint-Esprit, soit en établissant que dans tout acte divin la Trinité tout entière était coopérante (1). En somme, il réussit beaucoup mieux à ramener les trois termes à l'unité qu'à maintenir la dis-

(1) C'est ainsi qu'il combattit le vieux point de vue si cher à Tertullien et aux premiers fauteurs de la théorie du Verbe, d'après lequel les théophanies et interventions divines de l'Ancien Testament étaient imputables, non au Père, mais au Fils. Ce point de vue supposait préci-

tinction de chacun d'eux. A plus d'une reprise il avoua que cette doctrine était de celles dont il faut dire *pie credendum est* et que « l'homme animal » ne peut comprendre (1). Les analogies tirées de la nature humaine, qu'il développa avec le plus de complaisance, confirment amplement cette appréciation. Ainsi, disait-il, quand nous nous représentons mentalement un objet extérieur, nous distinguons la mémoire de cet objet, sa vision interne et la volonté qui les rassemble. Ce sont là trois éléments distincts dont l'unité forme une pensée (2). Ou bien, trouvant dans l'esprit humain une image affaiblie du Créateur, il discerne une sorte de trinité dans la mémoire de soi, l'intelligence de soi, et l'amour de soi, choses distinctes et qui pourtant se réunissent dans l'indivisible unité du moi humain. C'est une conception ingénieuse, d'une valeur philosophique incontestable, mais une comparaison malheureuse, qui ne parvient pas à rendre la Trinité intelligible, puisqu'il s'agit d'expliquer comment trois personnes divines distinctes ne font pas trois Dieux, et non de montrer, ce que nul ne conteste, que des facultés distinctes peuvent appartenir à une seule personne. Comme tous les théoriciens de la Trinité, Augustin, pour éviter le Charybde du trithéisme, va donner en plein sur le Scylla du sabellianisme. L'inexorable rigueur de la notion de personnalité déjoue tous ses efforts. Du reste, il ne se dissimule pas à lui-même l'inadéquat d'une pareille analogie. Mais alors à quoi servait-elle ?

Augustin ne fut pas plus heureux dans ses efforts pour rendre acceptable le dogme des deux natures. Sa comparai-

sément l'infériorité du Fils, et Augustin sentait à merveille que si l'on faisait la moindre concession sur ce point, l'arianisme et pire encore s'ensuivrait.

(1) *De Trinit.*, VII, 2.

(2) *De Trinit.*, XI, 6.

son favorite fut que Jésus-Christ était homme et Dieu en une seule personne, de même que chacun de nous est chair et esprit (1). S'il avait fallu prendre cette analogie au sens strict, ne revenait-on pas tout droit à la doctrine condamnée d'Apollinaire et par conséquent au monophysisme ?

Mais, ne nous lassons pas de le répéter, ces péchés contre la saine logique ne furent pas même remarqués. L'Occident chrétien n'avait pas la moindre intention de repousser la métaphysique décrétée en Orient. La querelle du pélagianisme le remua bien plus que la controverse sur la divinité de Jésus. Augustin riva donc un dogme déjà profondément enfoncé dans l'Église latine. Un moment, un seul, l'Occident eut la contre-partie des grandes controverses orientales. Les conciles d'Espagne, pour écarter le venin de l'arianisme, s'étaient souvent servis de la formule que le Fils était tel *natura, non adoptione*, voulant dire par là que le Fils devait son être à une détermination interne, nécessaire, de la substance divine, et non pas à une volonté adventice du Père. Plusieurs théologiens espagnols, Victorinus, par exemple, et Isidore de Séville partirent de là pour enseigner que l'homme Jésus était au contraire fils de Dieu *par adoption*. Au VIII siècle, cette idée qui n'était autre chose qu'un nestorianisme à peine déguisé, fut préconisée par Élipand, archevêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel. Leurs opinions, très-goûtées en Espagne, pénétrèrent en France et attirèrent l'attention de Charlemagne qui ne demandait pas mieux que d'imiter en tout les empereurs romains. A Francfort et à Aix-la-Chapelle (794 et 799), l'*adoptianisme*, vivement combattu par Alcuin, fut condamné dans la personne de ses représentants. Élipand, protégé par son roi maure, ne consentit pas à se rétracter. Félix fut plus docile ; mais on vit par les papiers trouvés chez

(1) *Enchir.*, 36.

lui après sa mort que sa soumission avait été contrainte. La mort des deux chefs adoptiens fut celle aussi de l'adoptianisme, qui n'avait pu jeter de profondes racines dans un temps plus défavorable encore aux tendances rationalistes que le IIIe ou le IVe siècle. Toutefois, de temps à autre, l'histoire de l'Église doit signaler un adoptien ou du moins un défenseur de l'adoptianisme, tels, par exemple, que le jésuite Vasquez et le professeur protestant Calixte (1).

Vers le même temps on voit se répandre partout en Occident une confession de foi trinitaire, d'origine incertaine, probablement composée en Espagne, mais dont aucune mention authentique n'est antérieure au VIIIe siècle. On l'a attribuée sans raison à Augustin; mais c'est par un véritable défi porté à l'histoire qu'on l'a appelée le *symbole d'Athanase*. Rédigé originairement en latin, comme le prouvent les nombreuses variantes des textes grecs, ce symbole, dit d'Athanase, nommé aussi très-souvent le symbole *Quicumque*, du mot par lequel il débute, est proprement une extension des symboles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, rédigée de façon à définir le dogme trinitaire dans toute sa rigueur paradoxale, en fermant toute fissure qui pourrait encore laisser passer un souffle d'hérésie et en menaçant tout récalcitrant de l'éternelle damnation. Ce symbole résume donc tout le travail de la pensée chrétienne pendant les sept premiers siècles, et la vénération dont il ne tarda pas à être entouré dans l'Église entichée d'orthodoxie prouve combien il répondait aux tendances de son temps. Il passa bientôt, et il passe encore aujourd'hui dans plus d'une

(1) Comparez, pour l'histoire de l'adoptianisme, Gieseler, *Kirchengesch.*, II, I, § 13; Baur, *Dreieinigkeit*, II, I, ch. IV ; l'article *Adoptianismus* dans l'Encyclopédie de Herzog.

Église, pour un des documents les plus sacrés de la chrétienté. La naïve audace, osons plutôt dire la franchise brutale avec laquelle les contradictions de la théologie orthodoxe sont énumérées et précisées, au point que l'on croirait parfois entendre un adversaire qui les raffine pour les mieux réfuter, ne nuisit en rien à sa popularité. Loin de là ! Depuis longtemps la piété chrétienne se plaisait dans le contradictoire et le savourait. En reproduisant ce symbole, nous décrirons le couronnement posé sur l'édifice laborieusement construit en l'honneur de la divinité du Christ.

*Quicumque vult servari*, dit-il, quiconque veut être sauvé, avant toute chose il faut qu'il garde la foi catholique, laquelle chacun doit tenir tout entière et inviolée, s'il ne veut pas périr pour toujours. Et la foi catholique est celle-ci, que nous adorions un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité, sans confondre les personnes ni diviser la substance.

Car autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit. Mais la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit est une, leur gloire égale, leur majesté co-éternelle. Tel qu'est le Père, tel est le Fils, tel est le Saint-Esprit. Le Père est incréé, le Fils incréé, et le Saint-Esprit incréé ; le Père est incompréhensible, le Fils incompréhensible, et le Saint-Esprit incompréhensible ; le Père éternel, le Fils éternel, et le Saint-Esprit éternel.

Et pourtant ils ne sont pas trois éternels, mais un éternel, comme aussi ils ne sont pas trois incompréhensibles, ni trois incréés, mais un seul incréé et un seul incompréhensible. Et de même, le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant et le Saint-Esprit tout-puissant. Et pourtant ils ne sont pas trois tout-puissants, mais un seul tout-puissant. Ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, et le Saint-Esprit est Dieu. Et pourtant ils ne sont pas trois Dieux, mais un seul Dieu. Et de même, le Père est Seigneur, le Fils est Seigneur et le Saint-Esprit Seigneur. Et pourtant ils ne sont pas trois Seigneurs, mais un seul Seigneur. Car de même que nous somme forcés par la vérité chrétienne de reconnaître que chaque personne est, chacune en soi (*sin-*

**gillatim), Dieu et Seigneur, de même la religion catholique nous défend de dire qu'il y a trois Dieux et trois Seigneurs.**

Le Père n'est ni fait, ni créé, ni engendré. Le Fils est du Père seul, ni fait, ni créé, mais engendré. Le Saint-Esprit est du Père et du Fils, ni fait, ni créé, ni engendré, mais procédant. Ainsi il y a un seul Père, et non trois Pères; un seul Fils, et non trois Fils; un seul Saint-Esprit, et non trois Saints-Esprits. Et dans cette Trinité aucun n'est antérieur ou postérieur à l'autre, aucun n'est supérieur ou inférieur à l'autre. Mais les trois personnes sont ensemble co-éternelles et égales, de sorte qu'en toute chose, comme il a été dit, il faut adorer l'unité dans la Trinité et la Trinité dans l'unité. Celui donc qui veut être sauvé, doit penser ainsi de la Trinité.

De plus, il est nécessaire à son salut éternel qu'il ait aussi la vraie croyance concernant l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Or la vraie croyance est que nous croyions et confessions que notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, est Dieu et Homme, Dieu de la substance du Père, engendré avant les siècles, et Homme de la substance de sa mère, né dans le temps; Dieu parfait et Homme parfait, en possession d'une âme raisonnable et d'une chair humaine, égal au Père quant à sa divinité, et inférieur au Père quant à son humanité; lequel, bien que Dieu et Homme, n'est pas deux, mais un seul Christ; un seul, non par le changement de la divinité en chair, mais par l'assomption de l'humanité en Dieu; un seul, enfin, non par la confusion des substances, mais par l'unité de la personne. Car de même qu'une âme raisonnable et une chair font un seul homme, de même Dieu et l'Homme font un seul Christ.

Lequel a souffert pour notre salut, est descendu aux enfers, est ressuscité des morts le troisième jour, est monté au ciel, s'est assis à la droite du Père, Dieu tout-puissant; d'où il viendra juger les vivants et les morts; à la venue duquel tous les hommes ressusciteront avec leurs corps et devront rendre compte de leurs œuvres. Et ceux qui auront bien agi iront à la vie éternelle; ceux qui auront mal fait, au feu éternel.

Telle est la foi catholique; que si un homme ne la croit pas fidèlement et fermement, il ne peut être sauvé.

Voulez-vous avoir une idée de la distance qui sépare le

christianisme originel et authentique de ce christianisme orthodoxe fabriqué par les conciles ? Tout de suite après avoir lu ce centon de contradictions imposées à la foi sous peine de l'enfer, ouvrez un Nouveau Testament et relisez le Sermon de la montagne.

---

# SECONDE PÉRIODE.

## DOMINATION ABSOLUE DU DOGME.

DU COMMENCEMENT DU MOYEN AGE A LA VEILLE DE LA RÉFORME.

---

## CHAPITRE VII.

### L'ORTHODOXIE CATHOLIQUE.

Le sentiment chrétien avait donc atteint le but suprême de ses aspirations séculaires. Le Fils de l'homme des premiers évangiles, devenu « homme du ciel », puis identifié avec le Verbe-dieu, puis fait toujours plus égal à Dieu le Père en essence, en éternité, en puissance et en dignité, avait achevé son ascension glorieuse, sans toutefois se séparer de sa nature humaine associée à tous les degrés de son apothéose. La divinité absolue du Christ, vrai homme et vrai Dieu, était désormais enseignée par tous les docteurs de la chrétienté comme une vérité immuable, sacro-sainte, et les peines de l'enfer éternel, sans compter celles de la justice terrestre, menaçaient l'audacieux qui se fût avisé de dévier, ne fût-ce que sur un point, de la doctrine décrétée par les conciles et sanctionnée par les évêques de Rome. En fait d'orthodoxie, le moyen âge tout entier devait vivre du capital amassé par les siècles antérieurs au prix de tant de luttes. Ce repos de la pensée chrétienne dura huit siècles.

Il ne suffit pas, pour faire équitablement la critique d'un tel dogme, de démontrer son caractère contingent par la

mise en lumière de ses origines et de relever sa nature illogique en le citant au tribunal de la raison. Cela ne rendrait pas compte encore de la domination qu'il exerça pendant des siècles sur toutes les âmes et, en particulier, sur des esprits à qui l'on ne saurait refuser ni la vigueur intellectuelle ni l'amour de la vérité. Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation sont, pour nous modernes, de terribles fardeaux. La contradiction, cette négation de l'esprit, en constitue l'essence. Notre éducation nous a rendus incapables de cette docilité devant l'absurde qui a fait en d'autres temps la vertu par excellence de l'homme religieux. Et pourtant, de nos jours même, il n'est pas rare de rencontrer des hommes sérieux qui ont fermé l'oreille aux protestations du bon sens pour céder au charme, encore puissant, du mysticisme dogmatique d'Athanase et d'Augustin, qui même en sont venus à ne plus rien comprendre à nos résistances qu'ils taxent d'orgueil et d'entêtement frivole. Qu'était-ce donc au temps où les plus robustes intelligences ne trouvaient aucune peine à accepter la forme et le fond des dogmes ecclésiastiques et où la Trinité resplendissait au ciel de la foi, plus évidente, plus radieuse que le soleil en un beau jour d'été !

Si la psychologie religieuse était mieux cultivée, nous serions mieux renseignés sur les causes profondes du triomphe et de la décadence des dogmes. En particulier il serait intéressant de savoir pourquoi et jusqu'à quel point l'esprit humain en religion supporte pendant des siècles la contradiction évidente, et arrive pourtant un jour à se sentir honteux, décidément incapable, de cette abdication qui lui fait désormais l'effet d'un suicide.

Le dogme de la Trinité affichait ses contradictions avec une véritable bravoure. La Divinité scindée en trois personnes divines, *et pourtant* ces trois personnes divines ne faisant qu'un seul Dieu ; de ces trois personnes, une seule

tirant d'elle-même le principe de son être, les deux autres tirant le leur de la première, *et pourtant* ces trois personnes devant être considérées comme parfaitement égales ; chacune d'elles ayant son caractère spécial, distinct, sa propriété individuelle et manquant aux deux autres, *et pourtant* toutes les trois étant censées posséder chacune la plénitude de la perfection, — c'était là, il faut l'avouer, la déification du contradictoire. Le dogme de l'Incarnation, qui enseignait l'existence d'une personne unique composée de deux natures, toutes deux personnelles et se contredisant réciproquement sur presque tous les points de leur contact mutuel, n'était pas moins irritant pour toute raison éveillée. D'autant plus que, malgré tous les efforts des Pères, la nature humaine du Christ, conservée verbalement dans le symbole, n'en sombrait pas moins dans la nature divine. C'est Dieu, après tout, qui s'était fait homme, et non l'inverse ; la conscience humaine était absorbée en fait par la conscience divine ; la volonté humaine était fatalement soumise à la volonté divine. *Et pourtant*, l'orthodoxie prétendait toujours qu'en la personne unique de Jésus il y avait un vrai homme uni à un vrai Dieu. A la fin, on tombait dans la logomachie.

A quoi donc attribuer la longue et absolue domination de ces deux dogmes ?

L'autorité de la tradition, la foi en l'infaillibilité de l'Église enseignante, suffiraient-elles comme explication ? Il est très-vrai qu'en religion surtout, la tradition est une grande puissance. En temps ordinaire il y a chez presque tous un préjugé favorable à la croyance du passé. Quand on ne connaît pas l'histoire, cette croyance fait l'effet d'être éternelle. Le sentiment religieux s'associe naturellement à celui de la faiblesse et de l'humilité. Le poids des réalités mystérieuses, dont l'homme sent la présence, mais qu'il ne peut saisir, l'incline du côté où il croit pouvoir appliquer la règle

inapplicable : *Quod semper, ubique, ab omnibus creditum est.* La foi en l'infaillibilité de l'Église n'est qu'une forme particulière de cette soumission à la tradition. La preuve en est que là où le charme traditionnel est rompu, la foi en cette infaillibilité disparaît.

Tout cela est d'expérience ; mais l'expérience montre aussi que si la tradition protége les doctrines en les embaumant d'un parfum qu'on dirait émané des sphères éternelles, les doctrines à leur tour sont cause que la tradition perd insensiblement de son prestige et qu'à la longue elle ne peut plus les porter. Ce moment coïncide avec celui où la contradiction du dogme est assez fortement sentie pour neutraliser l'attrait qu'il avait pour les âmes. Assez fortement, disons-nous, car il ne suffit pas, l'histoire le démontre également, que les contradictions d'une doctrine religieuse se révèlent à la pensée pour qu'elle perde immédiatement son empire. Aussi longtemps que la doctrine a du charme pour son cœur, le croyant trouve moyen d'imposer silence à sa raison ou de lui donner le change, soit qu'il érige en théorie que le dualisme entre croire et savoir est légitime, soit, et c'est ce qui arrive le plus souvent, qu'il adoucisse les aspérités de la contradiction en les tamponnant, si j'ose ainsi dire, dans les mailles d'une conciliation plus ou moins ingénieuse et toujours plus ou moins arbitraire. Il ne serait pas la dupe de ces illusions à demi volontaires si sa raison n'était pas séduite par son cœur. Il faut donc nécessairement, pour expliquer la longue durée des dogmes contradictoires, aussi bien que pour raconter leur genèse, discerner les côtés par lesquels ces dogmes ont plu au sentiment religieux. Les dogmes, pour être crus, doivent être aimés.

Observons, en premier lieu, qu'à un certain degré du développement de l'esprit humain, le sentiment religieux supporte aisément le contradictoire dans l'ordre logique.

Il peut même y trouver une véritable volupté. Sans doute ce n'est pas chez lui signe d'une vraie santé. Il y a hypertrophie, et non santé, dans l'organe qui se développe au point d'affaiblir les autres. Mais ce fait lui-même est constant. L'homme religieux, en face de l'infini qu'il adore, en vient vite à se voiler la tête et à reconnaître qu'il n'y comprend rien. Le contradictoire est bientôt pour lui l'équivalent paradoxal, et d'autant mieux accueilli, de l'incompréhensible. C'est comme une immolation de sa raison, comme un renoncement intellectuel qui se transforme en hommage rendu à l'indéfinissable puissance dont l'immensité confond sa pensée. N'est-ce pas, de nos jours, le continuel refrain des esprits attardés dans les sentiments et la tradition du moyen âge que l'appel constant au mystère insondable ? Comme si le mystère et le contradictoire étaient identiques !

En second lieu, il faut reconnaître que chacun des deux dogmes en question parlait éloquemment au sens religieux. Celui de l'Incarnation, au moins dans son intention, rapprochait Dieu de l'homme, l'homme de Dieu, de manière à sanctifier la nature humaine, sans paraître rabaisser la majesté divine. Quant au dogme de la Trinité, son éloquence religieuse, moins immédiate, n'en était pas moins réelle. Le Dieu trinitaire est vivant. Ce n'est point l'axiome inconnu sis au centre des choses, aveugle, sourd, produisant les mondes comme une substance qui fermente, sans savoir ce qu'il est ni ce qu'il fait. Ce n'est pas non plus le terme purement idéal du devenir universel, ce Dieu en voie de dégagement continu, qui ne crée pas le monde, mais que le monde crée, Dieu futur qui sera, qui n'est pas, ou du moins qui ne fait encore que vagir dans le berceau de la conscience humaine. Ce n'est pas enfin le Dieu morne du déisme, ce mécanicien suprême, retiré dans les profondeurs glacées de son éternité et sans relation permanente et active avec l'œuvre de son

capricieux génie. Aucun de ces Dieux n'est adorable. Quand on les offre à l'esprit humain affamé de religion, c'est comme si l'on donnait à un pauvre une pierre en guise de pain. La notion de l'immanence de Dieu dans le monde a plus fait pour bannir la Trinité des consciences religieuses que tous les arguments de la critique. Alors on s'est vu de nouveau en présence d'un Dieu réel, prochain, et l'âme a frémi, comme autrefois, au souffle de son esprit. Mais avec le dualisme invétéré qui est au fond des consciences au moyen âge et qui se retrouve dans toutes les notions religieuses de cette époque, une telle conception eût manqué de tout point d'appui. Le Dieu unique devait être un Dieu vivant, et sous ce rapport la triplicité des personnes divines plaisait aux âmes. L'infini était rempli par le dialogue ineffable du Père avec le Fils, du Fils avec le Père, auxquels répondait le Saint-Esprit disant *l'Amen* éternel. Puis, l'une de ces personnes s'était incarnée pour nous, hommes coupables, afin de nous enlever au pouvoir de ce grand Diable auquel on croyait au moins autant qu'à Dieu, et d'expier par ses souffrances nos innombrables péchés. Toutefois ce Dieu libérateur n'était pas le Père qui, d'après les déclarations mêmes du dogme officiel, restait toujours en un sens le Dieu absolu et tout à fait Dieu. Si bien que la contradiction du dogme avait l'avantage de répondre à deux exigences de la conscience religieuse, qui voulait un Dieu-homme, mais aussi un Dieu parfait. S'il était possible d'oublier ce qu'on sait, si le sentiment religieux, éclairé par la science, pouvait encore se plaire dans l'irrationnel, le Dieu de la Trinité serait peut-être encore celui de nos adorations.

Du reste, remarquez bien qu'achevé au commencement du moyen âge, le dogme trinitaire semble fait tout exprès pour cette époque d'ignorance et de germination vigoureuse. Il est en accord parfait avec tout ce qui remplit la période

de sa royauté incontestée. Le moyen âge est pétri de contradictions sociales, politiques, ecclésiastiques, qui cherchent à s'organiser, y réussissent mal et s'arrangent comme elles peuvent. On n'a pas l'unité, tant s'en faut, mais on la veut. Relisez le symbole *Quicumque*, et voyez si le dogme qui déploie dans ses formules lapidaires ses subtilités et ses grandes lignes n'a pas quelque ressemblance avec la cathédrale gothique. C'est la même intrépidité, la même insouciance des difficultés, les mêmes moyens naïfs de parer aux dangers trop évidents, quelque chose de tourmenté, de forcé, et pourtant d'ingénu, des détails bizarres et de la symétrie, des arceaux qui se superposent en dépit du bon sens, des arêtes, des aiguilles, des clochetons qui saillent de toutes parts, la triple nef convergeant vers la flèche unique, l'enfer ténébreux en bas dans la crypte, le paradis resplendissant là-haut à travers les ouvertures des voûtes, tandis que là-bas, dans le saint des saints, le Fils prend un corps pour sauver l'humanité.

Relevons enfin un élément très-important de cette explication. Peut-être, malgré toutes ces causes favorables à sa domination prolongée, le dogme de la Trinité eût-il rencontré plus tôt des adversaires, si la chrétienté en général eût fait des trois personnes divines l'objet exclusif ou même principal de sa dévotion. Il n'en fut rien. Chose étrange et pourtant certaine! ce dogme fut protégé par ce qu'on a le droit d'appeler au point de vue chrétien l'un de ses plus graves défauts. Né du désir originel d'exalter la personne de Jésus, il avait dépassé son but en ce sens que, comme nous l'avons déjà dit, le Dieu avait fait oublier l'homme. Or le Dieu Jésus ne répondait plus suffisamment à ce besoin de médiation entre nous et Dieu que l'homme ressent impérieusement à un certain degré de son développement spirituel. Mais à mesure que le Fils de l'homme s'était élevé vers la divinité absolue, d'autres figures étaient venues remplir la place qu'il laissait vide. La vénéra-

tion des anges, des saints, de la vierge Marie, avait grandi dans l'Église parallèlement à la déification de son fondateur. Voilà surtout ce qui a soutenu l'édifice de la Trinité chez les peuples catholiques. Le dogme trinitaire ne tardera pas à être ébranlé dans les communautés issues de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, qui toutes s'accorderont à rejeter le culte des créatures patronné par la vieille Église. Mais au moyen âge la divinité absolue de Jésus fut supportée par toutes ces divinités relatives qui formaient la transition. Marie, surtout, transfigurée par les rayons que son fils projetait sur elle, devint de plus en plus un Christ-suppléant, une aimable lune, à la lumière empruntée, mais d'une douceur exquise, et ce peintre, qui la représenta s'interposant entre le monde et le Fils pour détourner les traits de la vengeance du Christ, commit sans doute une hérésie énorme au point de vue évangélique, mais il exprima le sentiment réel du catholicisme au moyen âge et même encore de nos jours. Les pouvoirs miraculeux censément conférés au clergé pour le salut des âmes, firent le reste. L'Occident, fidèle à sa tendance remontant aux premiers siècles, se préoccupa beaucoup plus des moyens de salut que de la personne du Sauveur. Les hérésies, les ordres monastiques, le système des indulgences, puisèrent leur popularité dans cet ordre d'idées, non pas dans celui des questions spéculatives. Quant à l'Orient, qui eût dû être animé d'un esprit différent, la pauvre Église grecque, morcelée par ses hérésies, énervée par ses empereurs, écrasée tous les jours un peu plus par l'invasion musulmane, n'était plus que l'ombre d'elle-même. Le seul nom de théologien grec que l'on puisse citer avec honneur dans cette période, c'est, outre l'érudit Photius, le moine Jean de Damas ou Damascène (VIII<sup>e</sup> siècle), rédacteur d'une sorte de Somme orthodoxe qui fit loi dans son Église pendant mille ans, mais qui n'enrichit le système d'aucune idée originale.

Il ne fut que le teneur de livres de l'orthodoxie grecque.

Ainsi, l'autorité d'une tradition forte de l'ignorance universelle, les côtés par lesquels le dogme trinitaire, malgré ses contradictions criantes, répondait aux aspirations de l'âme religieuse, son intime accord avec l'esprit général de l'époque, l'appoint que de nouvelles croyances, favorisées par son achèvement à lui-même, apportaient en compensation d'une de ses grandes insuffisances, tout concourut à consolider sa domination, au point même qu'on put croire quelque temps que la grande révolution du XVI<sup>e</sup> siècle la laisserait intacte.

Notre histoire subit donc un temps d'arrêt. Cependant elle serait incomplète si elle ne signalait pas les divers courants d'idées qui se dessinèrent au sein de l'unité toujours plus apparente que réelle de la foi catholique. Peu s'en fallut parfois que, malgré l'orthodoxie des intentions, l'hérésie ne jaillît des profondeurs à la surface.

Ce fut le cas chez plus d'un représentant de la scolastique. On sait en quoi se résume cette massive philosophie. *Per fidem ad intellectum.* On croit d'abord, puis on tâche de comprendre. Docile en principe, la scolastique est révolutionnaire malgré elle, par cela seul qu'elle fait penser. Le dogme de la Trinité, par sa nature transcendante et ses contradictions flagrantes, provoquait naturellement les efforts de la foi désireuse de se justifier devant la raison. Aussi voit-on se dessiner deux conceptions bien différentes de la Trinité, selon que les penseurs du moyen âge appartiennent au nominalisme ou bien au réalisme.

Le nominalisme niait la réalité des idées générales, il n'y voyait que des noms, des mots, des *flatus vocis* sans objet réel correspondant (*universalia post res*), tandis que le réalisme les regardait comme la substance même des choses, les précédant et les dominant absolument (*universalia ante res*). Il suffisait donc d'appliquer à la Trinité la conception nomi-

naliste pour donner en plein dans le trithéisme. Selon Roscelin, le fondateur du nominalisme, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes réelles dont l'unité réside uniquement dans l'idée générale de divinité. Elles ont en commun la nature divine, comme trois anges ou trois hommes ont en commun l'idée générale de la nature angélique ou de la nature humaine. Mais cette idée générale n'a pas d'existence réelle. Il n'y a de réel dans la Trinité que les trois personnes, leur unité n'est qu'un mot. Le concile de Soissons de 1093 condamna Roscelin, mais ne put supprimer le point de vue nominaliste et ses inévitables conséquences.

Par la même raison, le réalisme devait nécessairement aboutir au sabellianisme, c'est-à-dire à la suppression des personnes divines au bénéfice de l'unité substantielle. Voyons, par exemple, comment Anselme de Canterbury, le père du scolasticisme réaliste, comprenait la Trinité. Sur les traces d'Augustin, il va chercher son point de comparaison dans l'esprit humain. Notre esprit, dit-il, en se pensant lui-même, se donne à lui-même une image qui lui est semblable, qui diffère de lui comme l'objet du sujet, et qui toutefois n'en peut être séparée que par une abstraction de la raison. Voilà la distinction du Père et du Fils (1). L'esprit, à son tour, représente l'amour réciproque du Père et du Fils qui sont l'un et l'autre esprit pur et s'aiment en tant qu'esprit pur (2). Mais qui ne voit que la personnalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit a fait complétement naufrage dans cette manière de concevoir la Trinité ?

Comment Anselme, après cela, parvenait-il à concilier sa théorie trinitaire avec sa célèbre doctrine de la Rédemption, fondée sur la nécessité de donner à l'honneur infiniment

(1) *Monol.*, 33.
(2) *Ibid.*, § 7.

outragé du Père une satisfaction suffisante, qui permît à son amour de faire grâce à ses créatures coupables, et sur l'incarnation du Fils, qui se fait homme afin d'offrir au Père dans ces souffrances cet équivalent que lui seul peut fournir, cette doctrine développée dans le *Cur Deus homo*, — c'est une question que nous ne nous chargeons pas de résoudre. Il est clair que, sur ce chapitre de l'incarnation, il fallait bien concevoir le Fils autrement que comme la pensée subjective du Père. Évidemment la sécurité inspirée par l'intention orthodoxe fait illusion au théologien sur le caractère de sa théodicée. Nous devons toutefois signaler ici, en plein moyen âge, une modification remarquable dans la direction de la pensée chrétienne. La divinité de Jésus-Christ n'est plus seulement l'expression de sa sublimité personnelle. Désormais la théologie la rattachera bien plus étroitement qu'auparavant à son œuvre humaine. Le point de vue *humain* reprend donc quelques droits, ce n'est encore qu'un germe, mais ce germe grandira, et les pères de Chalcédoine ne prévoyaient pas qu'en persistant à affirmer contre les monophysites la pleine réalité de la nature humaine du Christ, ils maintenaient au sein du dogme trinitaire l'élément qui devait un jour l'annihiler.

Cela du reste ne faisait pas encore avancer d'un pas la solution de la vraie question. Au moyen âge, pas plus que de nos jours, on ne peut l'impossible, et lors même qu'on tâche de s'élever au-dessus de l'antithèse absolue du réalisme et du nominalisme, la réflexion devient forcément hétérodoxe dès qu'elle s'applique à la Trinité. Abélard, par exemple, doit sa haute réputation à son essai de synthèse des deux systèmes, à son *conceptualisme*. Dans cette manière de voir, les idées générales existent en Dieu et dans l'esprit humain comme formes nécessaires de la pensée. Il en résulte que ce qui est général en Dieu est aussi réel. Or Dieu, dit Abélard, est l'absolument parfait, *summa boni perfectio*, et la perfection

absolue se détermine en *puissance*, *sagesse* et *bonté*. Voilà le Père, le Fils et le Saint-Esprit, les trois *noms*, comme il ne craint pas de le dire dans le même passage (1), les trois noms qui représentent ensemble la substance absolument une et indivisible, *unicam et singularem, individuam penitus ac simplicem substantiam*. Où donc Abélard trouve-t-il la Trinité des personnes? Lui-même, il est vrai, n'est pas toujours fidèle à ce point de vue. Ailleurs il compare la Trinité aux trois personnes du verbe, celle qui parle, celle à qui l'on parle, celle dont il est parlé. Mais alors en quoi consiste l'unité, si ce n'est dans la nature impersonnelle commune aux trois personnes, et ne sommes-nous pas relancés en plein trithéisme?

Gilbert de Poitiers, à son tour, bien que réaliste, tombe dans le *quatridéisme*. La Divinité, dit-il, n'est pas Dieu, pas plus que l'humanité n'est un homme. Il ne faut pas dire : Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit, car le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont respectivement Dieu et ne sont un que par la Divinité qui leur est commune. — Mais on n'acceptait pas cette idée d'une divinité abstraite, existant indépendamment des trois personnes, et on lui reprocha d'enseigner l'existence de quatre Dieux. Pierre Lombard, au bout de ses *Sentences et distinctions*, se trouva face à face avec le même « monstre tétracéphale », et Joachim de Flores le lui reprocha amèrement. Joachim fut condamné par le concile de Latran de 1215, qui approuva entièrement les définitions du Lombard. C'est lui pourtant qui imagina la comparaison, admise depuis dans le symbolisme orthodoxe, de la Trinité avec les trois angles d'un triangle. Cette comparaison cloche, comme toutes les autres : pour qu'elle restât debout et ferme, il faudrait que chaque angle eût toutes les propriétés du triangle, et réciproquement.

(1) *Theol. Christ.*, I, 1.

C'est Richard de Saint-Victor qui fut le plus ingénieux des scolastiques dans sa théorie trinitaire. En Dieu, dit-il, est la bonté suprême, par conséquent l'amour parfait. Or l'amour doit se rapporter à un autre qu'à soi. Donc l'amour de Dieu a dû avoir un objet éternel comme Dieu lui-même. Les créatures d'ailleurs n'en seraient pas dignes. Il faut donc à Dieu un être incréé, un autre Dieu. Maintenant chacune des deux personnes divines souhaite une troisième personne qui soit aussi aimée qu'elles s'aiment entre elles ; car l'amour à deux, exclusif de tout autre objet, n'est encore qu'une sorte d'égoïsme. Voilà pourquoi la Trinité se compose de trois personnes divines, égales, parfaites. Cette manière de comprendre les choses plut surtout aux mystiques. Ce n'était pourtant, si l'on y pense bien, qu'un *salto mortale*. Elle négligeait entièrement l'alternative que la philosophie moderne n'eût pas manqué de poser. Il faut au Dieu vivant ou le Fils... ou le monde. Elle ne postulait l'existence personnelle du Saint-Esprit que d'une façon qui frisait le ridicule ; ou s'il fallait, là aussi, la prendre en sérieux, pourquoi s'arrêter en si beau chemin ? Si l'amour à deux est encore égoïste, l'amour à trois, pour l'être un peu moins, ne l'est-il pas encore un peu ? Et ne devrait-on pas stipuler l'existence d'une infinité de Dieux s'aimant entre eux d'un amour infini ? Pourquoi d'ailleurs des créatures ne seraient-elle pas *dignes* de l'amour éternel ? Le propre d'un amour infini ne serait-il pas de s'étendre à l'objet qui en est le plus indigne ? Enfin, la théorie admise, nous voyons bien les personnes, nous voyons l'unité d'essence et d'amour qui les relie l'une à l'autre, mais où est le Dieu unique ? Nous avons trois Dieux qui sont un au ciel comme un père, son fils et son petit-fils peuvent l'être sur la terre. C'est encore du trithéisme.

Thomas d'Aquin fut plus circonspect. Il enseigna que la raison naturelle pouvait bien nous mener à la connaissance

de l'unité de Dieu, mais non à celle de la distinction des personnes divines. C'est s'exposer à la moquerie des incrédules, dit-il, que de vouloir prouver la foi par des arguments qui ne concluent pas. Il suffit de montrer la possibilité de ce que la foi enseigne (1). Lui et Duns Scot cherchèrent donc dans l'esprit humain des analogies, non des preuves ; mais les subtilités abstruses dans lesquelles se perdit leur dialectique ne contribuèrent pas à éclaircir la question (2).

Dans cette rapide revue de la théologie du moyen âge, il faut aussi mentionner quelques penseurs qui s'attachèrent au dogme traditionnel, moins pour lui-même que pour les idées ou les sentiments qu'ils abritèrent sous ses formules consacrées. Par exemple, à l'entrée de cette période, se dresse un géant de la pensée spéculative, une figure étrange et grave, isolée comme une colonne de granit en rase campagne, regardant en arrière vers les Alexandrins par l'intermédiaire de Denys l'Aréopagite dont il traduit les rêveries théosophiques, et en même temps faisant déjà penser à l'interprétation hégélienne des dogmes de l'Église. Nous parlons de l'Irlandais Jean Scot Érigène, à qui le monde apparut comme une théophanie, le Fils comme la conciliation du fini et de l'infini, la religion et la philosophie comme la double forme de la même réalité. C'est lui qui soumet la totalité de l'être à ces quatre formes dialectiques sortant l'une de l'autre pour revenir à la première : Ce qui n'est pas créé et qui crée, ce qui crée et est créé, ce qui est créé et ne crée pas, ce qui ne crée pas et n'est pas créé. La première et la quatrième forme, c'est le Père, source et fin des choses, les deux autres représentent le Fils, principe des causes primordiales, et le

(1) *Somme*, P. I, Qu. 32, Art. 1.

(2) Voyez l'exposition critique détaillée de leur théodicée dans le second volume de l'*Histoire du Dogme de la Trinité* de F. C. Baur.

Saint-Esprit, principe des différences, des spécialisations, du fini. Le son de cette dialectique peut passer pour orthodoxe, mais en réalité nous sommes à cent lieues du dogme de l'Église. Érigène fut, heureusement pour lui, incompris de son temps (IX^e siècle), et son panthéisme idéaliste ne fut positivement censuré par l'Église qu'au XIII^e siècle. La condamnation fut provoquée par l'extension qu'avait prise une école mystico-panthéiste dont Amalric de Béna et David de Dinant furent les représentants les plus notables. Dieu, dans ce système, était l'essence, l'origine et la fin de toute créature. L'incarnation était éternelle. Chaque homme pieux spécialement était une incarnation du Saint-Esprit, un Christ en qui Dieu devient homme. D'autres mystiques s'écartèrent moins de l'orthodoxie et même s'attachèrent à lui rester fidèles. Mais leur mysticisme plus d'une fois trompa leur intention. Aux XII^e siècle Joachim de Flores, déjà nommé, douloureusement affecté par la corruption de l'Église, rattacha au dogme de la Trinité ses vues réformatrices développées en langage apocalyptique, et, de ses écrits, les Franciscains de la stricte observance tirèrent la substance de leur *Évangile éternel*, qui distinguait à la manière de Sabellius le règne du Père ou de la loi, celui du Fils ou du Nouveau Testament, celui du Saint-Esprit qui allait venir et dans lequel l'homme, en communion directe avec Dieu, serait émancipé de toute autorité. Une teinte inévitable de panthéisme colore toujours ce genre de spéculation qui fait de l'histoire du monde une histoire de Dieu, et du reste le mysticisme ardent, tout entier au désir de s'unifier avec la substance éternelle, n'est pas moins enclin que la pensée abstraite à ne plus connaître de distinction réelle entre le Créateur et la créature. C'est ce qui arriva au grands mystiques allemands de la seconde moitié du moyen âge, Maître Ekkard, Jean Tauler, Ruysbroek, Henri Suso, etc. Le dogme de l'Incarnation n'est

guère autre chose pour eux que l'expression typique de l'idée que la vie supérieure de l'esprit est une vie de Dieu en nous, et la substance divine l'abîme dans lequel s'engloutit l'âme régénérée roulant de délices en délices dans l'océan des béatitudes. Un Dieu qui naît, qui souffre, qui meurt pour revivre, ce fut pour eux l'idée reine et la joie suprême.

Mais on peut voir qu'ils ne s'imaginent pas même qu'ils introduisent un élément hétérogène dans le dogme en vigueur. Rien chez eux pas plus que chez les scolastiques ne dénote encore un changement dans la foi populaire au sujet de la divinité du Christ. Parmi les sectes du moyen âge, on ne voit guère que les Cathares qui se soient sciemment détachés du dogme ecclésiastique. Dans leur système, Satan et le Christ étaient également fils de Dieu par leur origine, dans le sens arien. Le Christ seul était demeuré obéissant ; de là sa lutte contre le rebelle Satan et son œuvre rédemptrice pour le salut des hommes que Satan veut retenir. Ni les Vaudois, ni les précurseurs de la Réforme, tels que J. Huss, Wicliff, Wessel Gansfort de Groningue, bien que déjà très-hardis dans leur manière d'envisager les dogmes de l'Eglise, ne s'avisèrent de pousser leurs hérésies jusque-là. Seulement on peut voir chez eux qu'on est rassasié de scolastique et de raisonnements abstraits. Comme les mystiques modérés de la même période, l'auteur de l'*Imitation* par exemple, on n'a plus de confiance dans les spéculations de l'école, et l'on préfère se borner aux côtés purement religieux, propres à l'édification, des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation.

C'est précisément ce qui montre que la domination absolue de ces deux dogmes touche à son terme. On n'aime déjà plus les dogmes pour leur vérité, mais pour leur utilité. Ne pouvant ou n'osant secouer le joug, on tâche d'en tirer le meilleur parti possible. C'est quand ils en sont là que les dogmes commencent à finir.

---

# TROISIÈME PÉRIODE.

## DÉCADENCE CONTINUE DU DOGME.

DEPUIS LA RÉFORME JUSQU'A NOS JOURS.

---

## CHAPITRE VIII.

### L'ORTHODOXIE PROTESTANTE.

Le titre de ce chapitre, mis en regard du caractère général que nous assignons à la troisième et dernière période de notre histoire, paraîtra peut-être à première vue bien paradoxal. On pense ordinairement que si la Réforme fut d'une étonnante audace dans sa manière d'envisager plusieurs points fort graves de la tradition antérieure, elle fut, par l'organe du moins de ses représentants les plus célèbres, éminemment conservatrice en tout ce qui concerne les doctrines de la Trinité et de l'Incarnation. Qui ne se rappelle sur-le-champ le triste démenti qu'elle se donna en approuvant à la presque unanimité des voix le supplice de Servet brûlé en l'honneur de la Trinité !

Il est pourtant des historiens qui prétendent qu'un examen un peu plus attentif modifie cette première impression, et nous sommes de leur avis. C'est un jugement bien superficiel que celui qui n'estime un principe nouveau qu'à la mesure des premières applications qu'on en fait. Faudrait-il assimiler l'esprit de notre révolution de 89 à celui de l'an-

cien régime parce que la Convention s'est crue forcée d'imiter les procédés du despotisme en organisant la Terreur ? Il est certain que la mort de Servet est une tache dans l'histoire du protestantisme. Reste à savoir si, dans le paroxysme d'intolérance dont le malheureux Espagnol fut la victime, l'historien n'a pas le droit de voir tout au moins un indice des appréhensions que les premiers protestants ressentaient en voyant se dresser certaines inévitables conséquences du principe lui-même qu'ils étaient si heureux de proclamer à l'encontre de la vieille Église.

Ce principe, on ne peut le méconnaître quand on cherche le caractère commun des manifestations de la pensée protestante au XVI[e] siècle et depuis, c'est celui de la communion directe, personnelle, sans intermédiaire, du fidèle avec Dieu. Cela n'exclut aucunement les aides que l'individu peut trouver et doit chercher dans la société religieuse organisée, dans le ministère pastoral, les Livres saints, le culte en commun. Mais le rapport est renversé. Tandis qu'auparavant c'était l'Église, en principe, qui faisait les chrétiens, dorénanavant ce sont les chrétiens qui feront l'Église. L'émancipation individuelle de toute autorité religieuse extérieure n'est que la conséquence rigoureuse d'une telle interversion. La *Justification* de chacun *par la foi*, c'est-à-dire par une disposition intérieure toute personnelle, et non plus par les sacrements, absolutions et autres moyens extérieurs proposés par le sacerdoce, devient la formule religieuse de la liberté. C'est pour cela que la Réforme se montra si hardie en tout ce qui intéressait l'union directe de l'homme avec Dieu. Autant elle est affirmative de tout ce qui fortifie et resserre cette union, autant elle est négative de tout ce qui l'altère ou la supprime. A quoi bon désormais cette absurde transsubstantiation, ces indulgences, ces œuvres pies, l'absolution du prêtre, les vœux monastiques, les pèlerinages, les reliques, les intercessions

des saints, la médiation de Marie, à quoi bon tout cela, du moment que l'enfant de Dieu se sait en communion directe, inamissible, avec le Tout-Puissant dont il ressent la grâce ? Que signifie pour lui le mauvais rêve du purgatoire, et qu'est-ce que la messe peut faire pour le salut de son âme ? Si on lui conteste le droit formel de s'insurger ainsi contre l'enseignement de l'Église infaillible, sa défense est prête. Il a sa Bible qu'il lit désormais sans demander permission, et quand même il la lit encore très-imparfaitement, il y voit assez clair pour constater la dissemblance profonde de l'Église apostolique et de l'Église romaine, et pour savoir à quoi s'en tenir sur l'infaillibilité et l'immutabilité que celle-ci s'attribue. Le Vatican a beau désormais brandir ses clefs et déclarer qu'on n'entre pas au ciel sans sa permission. Quelle est cette insolence d'offrir aux enfants de Dieu la clef d'une maison qui est à eux ou, ce qui revient au même, à Dieu leur père ? Faut-il donc obtenir d'un intrus la permission d'entrer chez soi ?

La Réforme est donc à la fois un grand élan de piété et une grande revendication de liberté. On peut même dire que, depuis son explosion, il sera bien difficile, pour ne pas dire impossible, à la liberté d'être religieuse et à la piété d'être libre, si elle n'est pas plus ou moins protestante. Mais, outre qu'il n'est pas dans la nature humaine d'envisager du premier coup d'œil toutes les conséquences d'un principe, il ressort de cette genèse de la Réforme que le côté par lequel l'esprit réformateur battit en brèche les bastions de la vieille dogmatique ne fut pas celui du dogme métaphysique. La chrétienté occidentale resta fidèle, dans les premiers jours de ce grand débat, à la tendance pratique dont elle était animée depuis les premiers siècles. Les questions anthropologiques, celles qui concernaient la vie individuelle et sociale, le culte, la morale chrétienne, la préoccupèrent beaucoup plus que les doctrines d'une application moins immédiate au grand intérêt

du salut ou de la communion avec Dieu. Ce ne fut pas une question d'école mal résolue, ce fut le scandale causé par la vente des indulgences qui mit le feu aux poudres. La conscience eut plus de part que la science à l'insurrection, et c'est aussi pour cela que cette insurrection fut si vite populaire.

Il en devait résulter ceci : désireuse de faire triompher son bon droit, forcée à la circonspection par les atroces moyens de répression dirigés contre elle, la Réforme fut poussée par l'instinct de la conservation à se montrer aussi respectueuse que possible pour les doctrines traditionnelles qui ne touchaient pas directement au trésor suprême. Il en est ainsi dans toutes les grandes révolutions. Le nombre est toujours très-considérable de ceux qui seraient à moitié gagnés par le principe, mais qui reculent devant ses conséquences extrêmes, que d'ailleurs les adversaires du principe ne manquent jamais de dérouler sous les couleurs les plus effrayantes. Les partisans aiment alors à bien montrer qu'ils ne sont pas aussi noirs qu'on le dit, qu'il est des points importants hors du débat, et ils sont entraînés ainsi à exagérer le côté conservateur des opinions nouvelles, dans l'espoir de faciliter l'établissement définitif de ce qu'ils ont surtout à cœur de fonder. La mort de Servet et les mesures intolérantes dont les antitrinitaires en général eurent à souffrir au sein des populations protestantes, n'ont pas eu d'autre cause. L'antipathie personnelle, l'humeur dictatoriale de Calvin, y ont sans doute contribué ; mais il ne faut pas oublier que ces déplorables inconséquences furent conseillées d'avance ou approuvées ensuite par la grande majorité des premiers protestants (1).

(1) Plus on étudie la vie des réformateurs du XVIe siècle, plus on se persuade que l'intolérance fut chez eux le résultat de circonstances irrésistibles à leurs yeux, et non pas le fruit spontané de leur conviction première. Par exemple, dans la première édition de son *Institution chrétienne*, en 1536, Calvin disait (p. 147) que « les

Ce n'en furent pas moins les Réformateurs et leurs disciples les plus orthodoxes qui, sans le vouloir, inaugurèrent la décadence du dogme trinitaire. Tout en croyant le conserver, ils y introduisirent des modifications qui tendaient à le ruiner de fond en comble. L'importance nouvelle donnée par leur principe même au rapport essentiel de l'homme et de Dieu fut ce qui les poussa dans cette voie, et la pierre d'attente que le vieux dogme portait avec lui en maintenant l'humanité réelle du Christ conjointement avec sa divinité absolue leur en fournit les moyens.

D'abord ils ne se soucient pas trop de s'en occuper. Melanchthon dans ses *Loci communes* de 1521, premier essai de systématisation de la doctrine nouvelle, ne touche pas même à la Trinité ni à l'Incarnation. Ces dogmes lui paraissent, dirait-on, excentriques à l'Évangile. Il prévoit avec une remarquable sagacité les « tragédies » que les discus-

excommuniés, ainsi que les Turcs, les Sarrasins et autres ennemis de la religion, ne devaient être ramenés à l'unité que par la persuasion, la clémence, la prière. » Eh bien ! l'on cherche en vain ce passage dans les éditions ultérieures. Cette intéressante remarque est due à M. J. Bonnet (nº de novembre 1867 du *Bulletin de la Société historique du protestantisme français*). Il faut, je crois, ajouter cette observation rarement faite. Quand nous disons qne la conscience eut plus de part que la science à la révolution religieuse du XVIe siècle, il est bien entendu qu'il ne peut s'agir que d'une prépondérance. La Renaissance et la Réforme sont sœurs. Si les lumières n'eussent pas été plus répandues au XVIe siècle qu'au moyen âge, le mouvement eût probablement avorté ou fût resté local. En fait, la plupart des humanistes sympathisèrent avec la Réforme. Mais lorsque les mauvais jours se levèrent, quand il fallut risquer sa liberté et sa vie, l'élément scientifique et littéraire se déroba en grande partie, surtout en France et dans le Midi. Les hommes de conscience énergique, inébranlable, restèrent à peu près seuls. De là le triomphe des doctrines exprimant le nouveau principe dans toute sa rigidité, souvent même sous cette

sions sur la Trinité ne manqueront pas de produire (1). Luther au commencement parle à peu près dans le même sens. Tous deux plus tard changèrent d'avis et dogmatisèrent sur la Trinité. Mais le luthéranisme adopta un point de vue nouveau, célèbre, dans l'histoire de la théologie, sous le nom de *communication des idiomes*.

Ce point de vue se rattachait moins à des spéculations métaphysiques nouvelles qu'au besoin de fortifier le dogme luthérien de la Sainte Cène, qui lui-même répondait au désir de rapprocher autant que possible l'homme de Dieu. On sait que Luther, tout en rejetant la transsubstantiation, maintenait la présence réelle invisible du corps du Christ dans le pain et le vin consacrés. Mais il ne voulait pas que cette présence réelle eût pour condition un miracle contre nature. Comment le corps du Christ pouvait-il être présent en tant de lieux à la fois? C'est que ce corps glorifié du Christ

forme paradoxale qui plaît à la passion religieuse. C'est aussi ce qui explique la puissance et la popularité du dogme calviniste, qui fut en Angleterre, en France, en Hollande, celui des indomptables. Le défaut de cet héroïsme, c'est qu'il devient vite amer et dur. Calvin fut dictateur, comme le sera toujours dans une société menacée de périr celui qui personnifie avec éclat le principe de la résistance à tout prix. En de pareils temps on s'endurcit contre les revers et les souffrances, mais en se faisant dur pour soi-même, on risque fort de le devenir pour les autres. Il est avéré aujourd'hui que si Calvin eut le tort insigne de désirer la condamnation à mort de Servet, il fit de vains efforts pour lui épargner le bûcher (J. Bonnet, *l. c.*; Rilliet, *Relation du procès criminel contre Michel Servet*, p. 122). Cela diminue l'odieux de sa conduite sans l'absoudre. Mais sachons enfin reconnaître tout cela et pourtant ne pas être injuste pour l'un des fondateurs de notre langue, pour l'un des plus profonds penseurs de notre nation, pour l'homme enfin qui a marqué du sceau de son génie religieux les seuls peuples qui pendant longtemps aient su conquérir et garder leurs libertés.

(1) Lettres à Camerarius et à Brenz, de l'année 1533.

est présent partout, comme Dieu lui-même, il a *l'ubiquité*. Mais comment un corps peut-il posséder l'ubiquité ? C'est que ce corps est indivisiblement uni à la seconde personne de la Trinité et qu'il est, depuis l'Incarnation, partout où cette personne est elle-même. Telle fut la base de cette théorie de la *communicatio idiomatum*, élaborée par les disciples de Luther qui n'en émit que les prémisses, et qui se résume en ceci que la nature humaine de Jésus est devenue copartageante des attributs propres (*idiomata*) de la Divinité. Cette théorie promettait d'enfanter d'inextricables subtilités et ne faillit pas à sa promesse. En définitive, elle ne rendait nullement compte de la vie terrestre de Jésus, lorsque son corps humain était encore localisé et que sa personne humaine était encore bien inférieure à Dieu. Pour combler cette lacune, on inventa l'hypothèse de *l'occultation*, d'après laquelle le Verbe incarné cachait momentanément sa gloire divine pour paraître un vrai homme, ce qui menait droit au docétisme ; d'autres préférèrent celle de *l'exinanition*, qui voulait que le Verbe, pendant les jours de sa vie humaine, se fût anéanti en se dépouillant de tout ce qui le constituait à l'état d'être divin, ce qui n'avait rien de rassurant pour l'existence de Dieu lui-même, etc.

Mais nous n'avons pas à discuter une doctrine à laquelle aucun homme sérieux ne peut songer aujourd'hui. Nous devons seulement en faire ressortir le caractère. Il est évident que la préocupation dont elle part consiste dans le désir d'établir un lien métaphysique indissoluble entre la nature humaine tout entière et Dieu. Luther et les vieux luthériens veulent absolument que cette nature humaine soit devenue par le Christ partie intégrante de la nature divine. Il ne leur suffit plus que Dieu soit entré dans l'humanité, il faut, de plus, que l'humanité, depuis la Rédemption, soit entrée dans la Divinité. Cette doctrine trouva un point d'ap-

pui sérieux dans l'inclination de l'esprit allemand pour tout ce qui ramène à l'unité la nature humaine et la nature divine. Elle ravagea toute l'ancienne doctrine des deux natures qui voulait qu'elles fussent unies en Jésus « sans confusion, sans mutation, conservant chacune sa propriété » (1). Elle eut sa part de vérité dans l'insistance qu'elle mit sur l'idée qu'il y a affinité, parenté naturelle, entre Dieu et l'homme. C'est en cela qu'elle est moderne et présage une réforme plus profonde. L'homme et la richesse virtuelle de sa nature sont désormais sur le premier plan. Si la nature humaine est capable à ce point de développement divin, le dogme de l'Incarnation qui appuie la nécessité d'une descente de la Divinité sur l'incapacité absolue de la nature humaine de s'élever vers Dieu, ce dogme est miné par-dessous. Du reste la théorie des *idiomes communiqués* fit naufrage en se heurtant contre l'impossibilité logique d'attribuer à la nature humaine corporelle des propriétés tout à fait incorporelles, et aucune subtilité ne réussit à la faire cadrer avec le Christ réel de l'histoire évangélique.

La théologie calviniste, plus sobre d'imagination, alla plus loin que le luthéranisme dans sa refonte involontaire du vieux dogme. Au premier moment elle se montra plus attachée à la tradition trinitaire et répéta dévotement le symbole *Quicumque*. Il faut même dire qu'elle ne s'en est jamais officiellement détachée. Cependant elle a fait tout ce qu'il fallait pour cela. Par exemple, l'un de ses axiomes constants fut que « le fini ne peut contenir l'infini », *finitum non est capax infiniti*. Elle s'en servit contre le dogme catholique de la présence réelle, mais aussi contre la théorie luthérienne de la communication des idiomes. Qu'elle l'applique à la personne de Jésus, tout en croyant rester fidèle au vieux

(1) Définition du concile de Chalcédoine de 451.

dogme, et il en sort cette double assertion qui serait une contradiction dans les termes si elle ne s'expliquait plus loin : « Toute la plénitude de la Divinité a été dans la nature » humaine du Christ », et en même temps : « Toute la Divinité » était en dehors de lui ». Comment cela ? C'est que le Fils ou le Verbe n'a pas été circonscrit, renfermé dans l'homme Jésus, le Verbe n'a pas cessé, tout en s'unissant intimement à lui, de remplir l'infini. En d'autres termes, et c'est là qu'aboutit au fond le dogme réformé, le Verbe s'est uni à l'homme Jésus dans la mesure où la nature humaine est capable, sans mentir à elle-même, de réaliser la perfection divine, *perfectio quæ in humanam naturam cadere possit* (1). A la place du Verbe, mettez le Saint-Esprit, qui après tout ne diffère du Verbe que par le nom, et voyez si vous n'êtes pas au bord de l'unitarisme le plus accentué.

Quels sont en effet les attributs divins dont la nature humaine est capable sans cesser d'être elle-même ? Est-ce l'omniprésence, la toute-science, la toute-puissance ? Nullement. Ce sont les attributs moraux, c'est la sainteté, la justice, la bonté. Un homme peut posséder tout cela, et rester homme. La perfection de Jésus est donc une perfection morale, une sainteté, et non pas la perfection absolue. Aussi Calvin se distingue-t-il à son avantage de tous les exégètes du passé par son acceptation sérieuse de tous les détails de l'histoire évangélique où la nature vraiment humaine de Jésus est positivement indiquée. Il ne craint pas de reconnaître en lui un développement, de l'ignorance (2), de la fatigue, de la

(1) *Multa ineffabilia clara*, dit excellemment l'*Admonitio* des Réformés du Palatinat (1581), *communicantur humanitati a Deitate, sed nulla ipsam destruentia. — Nulla natura in seipsa recipit contradictoria.*

(2) *Comm. ad Luc.*, II, 40.

tristesse, que dis-je? il lui reconnaît des moments de doute (1)! Calvin lui-même a-t-il remarqué que son exégèse, très-serrée pour le temps, annule presque toutes les preuves scripturaires ordinairement alléguées en faveur de la Trinité? Ce qui est certain, c'est que ses commentaires les pulvérisent. La formule elle-même du baptême ne se rapporte pas d'après lui à la trinité des personnes divines, mais au triple rapport dans lequel Dieu est avec l'homme dans l'économie nouvelle. Gomar, J. de la Marck, la plupart des pères du calvinisme enseignent de même.

Ce sentiment positif de l'humanité de Jésus continue de se faire valoir dans la vieille théologie réformée. Ainsi elle déclare qu'après la résurrection l'homme Jésus, toujours uni au Verbe, mais toujours distinct de lui quant à sa personne humaine, occupe la première place parmi les créatures, qu'il répand sur nous les grâces divines, qu'il est le canal vivant de cet Esprit de Dieu qui nous vivifie moralement, qui infuse, *instillat*, en nous la vigueur et la joie du ciel. Le christianisme est donc essentiellement la communication de la vie divine à l'homme par l'humanité de Jésus. C'est à cette idée mère que se rattache le puissant mysticisme calviniste qui, même en face du pain et du vin de la Cène, ne veut point qu'on s'arrête à ces symboles, « comme si le Seigneur y était renfermé d'une manière grossière et charnelle », mais qui exhorte le communiant à s'élancer en esprit dans les régions célestes pour purifier son humanité pécheresse en s'unissant à la substance humaine de Jésus, lequel, à son tour, fait part de sa divine richesse à ceux qui se nourrissent de sa vie personnelle. En tout cela se révèle l'importance que le point de vue réformé reconnaît à cette humanité de Jésus que le dogme antérieur maintenait

(1) *Comm. ad Matth.*, XXVII, 34.

verbalement, mais en réalité sacrifiait à sa divinité (1).

C'est certainement au nom du même intérêt que Calvin en vient à beaucoup adoucir la rigueur de la notion de personnalité appliquée aux trois termes de la Trinité. Les *personnes*, chez lui, deviennent tout simplement des attributs divins, *discretæ in Deo proprietates* (2), et la plupart de ses disciples ne craignent pas de les définir des *modes, existendi modi*. Évidemment nous revenons au sabellianisme, sinon à celui de Sabellius lui-même, mais à celui que les Pères et les conciles ont condamné. Il en résulte que le *moi* personnel de Jésus qui, dans la vieille orthodoxie, était un *moi* divin, va redevenir le *moi* humain de l'unitarisme primitif. Marie ne peut plus être nommée *mère de Dieu*. L'orthodoxe Voetius va jusqu'à compter *la foi* parmi les vertus de Jésus. Ce qui achève enfin de caractériser l'orthodoxie calviniste, c'est qu'en opposition déclarée à la coutume luthérienne et catholique, elle nie que l'on doive adorer le Christ. Cette négation est logique, du moment que le Christ ou l'Homme-Dieu ne possède qu'une partie des perfections divines. Il peut être, il est le médiateur, mais il ne saurait être l'objet de cette adoration qui n'est légitime que si elle s'adresse à l'Être absolu. Zwingli avait déjà donné l'exemple de cette grave innovation que l'Église réformée consacra dans ses liturgies, dans son culte et dans les œuvres de la plupart de ses théologiens de renom. *Christus, qua Mediator, non est adorabilis*, fut une des thèses habituelles de la dogmatique réformée qui scandalisèrent le plus les catholiques et les luthériens.

(1) Comp. les études approfondies sur la christologie calviniste dans les œuvres de Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk* (en hollandais), vol. II, ch. VI et VIII ; Baur, *Gesch. der Dreieinigkeit*, vol. III ; Colani, *Revue de Théologie*, 1855, p. 349 et suiv., etc.

(2) *In Joh.*, I, 1. Comp. *Institut.*, I, XIII, 16.

Le Saint-Esprit répond entièrement, dans la pensée de Calvin, à l'immanence de Dieu dans l'univers (1). Ce n'est plus une personne dans le sens vrai de ce mot, c'est l'ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ d'autrefois, ou, si l'on veut, c'est Dieu en tant qu'actif dans le monde et dans l'âme. Le Saint-Esprit, dit la Confession de foi de la Rochelle, art. VI, est « la vertu, puissance et efficace du Père ». Que nous sommes près de l'idée la plus chère à la philosophie religieuse de nos jours, celle de la force divine qui est dans les choses et les esprits et qui cause le développement de l'univers !

N'allons pas toutefois nous imaginer que les vieux réformés eussent formellement rompu avec la tradition trinitaire. A chaque instant, au contraire, ils la professent, ils la veulent défendre contre ses adversaires, ils se font un titre de gloire de leur fidélité à la doctrine d'Athanase et d'Augustin, et ils sont sincères dans leur illusion. Mais quand on pénètre au-dessous de cette surface, on ne tarde pas à voir que le fond est changé. On est désormais aussi empressé à mettre au grand jour l'humanité réelle du Christ qu'on était jadis passionné pour sa divinité complète. Avec la conscience humaine du Christ prise pour point de départ, le centre de gravité du système est déplacé, l'édifice du vieux dogme vacille, et voilà pourquoi nous n'hésitons pas à inscrire l'orthodoxie protestante en tête de la période qui voit tomber lentement l'édifice laborieux de la divinité de Jésus-Christ. Cette orthodoxie est à l'unitarisme ce que la christologie des dernières épîtres pauliniennes est à la théorie du Verbe. La forme exacte de l'idée n'est pas encore trouvée, mais l'idée est en voie de dégagement.

Nous allons voir, au sein du même protestantisme, des novateurs moins respectueux pour le dogme trinitaire.

(1) *Ubique diffusus, omnia sustinet, vegetat et vivificat in cœlo et terra.* Instit., I, XIII, 14.

L'Église catholique n'a plus rien à nous dire. Beaucoup plus affamée encore d'immutabilité depuis le XVI[e] siècle, elle se borne à sanctionner au concile de Trente et dans le Catéchisme romain la doctrine du *Quicumque*. C'est la divinité de Marie qui va maintenant grandir dans son sein. Celle de Jésus restera, avec ses contradictions béantes, mais pieusement acceptées par la foi, qui d'ailleurs, dans les populations catholiques, ne s'inquiète que médiocrement des droits de la raison. Lorsque Bossuet voudra confier à son magnifique langage sa manière de concevoir la Trinité, c'est la vieille et boiteuse comparaison du scolastique Anselme, c'est l'esprit humain s'objectivant mentalement lui-même à lui-même, qui lui fera l'effet de résoudre la difficulté de la dualité divine du Père et du Fils. Quant au Saint-Esprit, il avoue que pour concevoir comme il faut sa procession du Père et du Fils, il faut attendre la « vision bienheureuse » de la vie future (1). Pourtant, un peu plus loin, il trouve une Trinité créée dans l'esprit humain qui *est*, qui *connaît*, qui *veut*, dans l'unité de sa substance (2), comparaison proposée avant lui par le dominicain Durand de S. Pourçain (XIV[e] siècle), reprise au XVI[e] par le théologien réformé Keckermann, et qui, entre autres malheurs, a celui d'aboutir au modalisme sabellien.

(1) *Élévations sur les mystères*, 2[e] semaine, IV et V.
(2) *Ibid.*, Élév. VI.

---

## CHAPITRE IX.

### ANTITRINITAIRES. — LES SOCINIENS.

Les mêmes arguments que la Réforme avait opposés aux doctrines catholiques du salut des âmes militaient contre doctrine catholique de la personne du Christ. Cette solidarité fut vite aperçue, et si les considérations que nous avons déduites plus haut empêchèrent généralement l'application hardie du principe protestant aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, dès les premiers jours il y eut des protestants qui se déclarèrent hautement antitrinitaires, en Allemagne, L. Hetzer, J. Denck, S. Franck, J. Campanus ; en Hollande, D. Joris ; Claudius en Savoie, etc. Les éléments les plus hétérogènes, un froid rationalisme et un brûlant mysticisme, la spéculation panthéiste et la tendance purement pratique se donnèrent souvent la main dans ces premiers mouvements, assez tumultueux, de la gauche protestante avancée.

Un fait remarquable et qui confirme ce que nous avons dit plus haut, c'est que l'opposition à la Trinité fut le plus fréquente chez les protestants des pays où la Réforme fut le moins populaire, c'est-à-dire en Italie et en Espagne. Là surtout le mouvement réformateur fut intellectuel et par conséquent limité aux classes instruites. L'émigration protestante de ces deux pays, fuyant devant l'inquisition, arriva en France et en Suisse tout imbue d'idées hétérodoxes sur la personne du Christ. C'est de ce milieu fort remarquable par le savoir, sinon par la profondeur des vues, que surgissent les noms des Gribaldi, des Blandrata, des Alciati, des Gentilis, des Ochino, des Stankaro et d'autres encore, qui s'accordent tous sur le principe de l'unité rigoureuse de Dieu et rejettent la Trinité de l'Église. Michel Servet était Espagnol, natif

d'Aragon, un de ces esprits audacieux qui saisissent parfois au vol, par une sorte de divination, de hautes et fécondes vérités, mais qui manquent de la profondeur et de la sobriété rationnelles nécessaires à l'élaboration d'un grand système (1). Pour son malheur, il voulut en faire un, qui serait sans doute oublié avec tant d'autres de la même époque, si la sombre lueur de son bûcher ne projetait sur sa personne et son œuvre ce genre d'éclat qui n'éblouit pas, mais qui fixe le regard en inspirant la compassion.

Dans sa *Christianismi Restitutio* (1533), Servet niait la trinité des personnes divines, la disant absurde, trithéiste, un *Cerberus triceps*, et il affirmait que Jésus était essentiellement homme. On peut même dire que sa fureur contre le dogme trinitaire allait parfois jusqu'au fanatisme. Mais il ne tenait pas moins à stipuler l'union réelle de Dieu et de l'homme dans la personne humaine de Jésus, et dès lors ses idées, souvent très-ingénieuses et toujours très-claires tant qu'il ne s'agit que de combatre le vieux dogme, deviennent obscures et fantasques. Dieu, dit-il, est par lui-même absolument inaccessible à la raison humaine qui n'a que des négations à formuler quand elle en parle. La seule idée positive de Dieu que nous pourrions avoir serait celle qui nous viendrait d'un acte divin révélateur. Or l'acte divin par excellence, c'est le Christ, qui n'est pas une abstraction, qui est corporel, visible, réel. Aussi Servet dit-il que le Christ est Dieu. Il l'est du moins autant que Dieu peut exister réellement pour l'homme (*quidquid habet Deus Christo inest substantialiter et corporaliter*). Servet ne

(1) Il paraît avoir le premier découvert la circulation du sang; d'autre part, il croyait à l'astrologie judiciaire et la défendait avec passion contre ses négateurs. Voy. *La France protestante* de MM. Haag, art SERVET.

pouvait admettre de révélation divine en dehors du monde sensible. Au-dessus des êtres corporels et réels se trouve l'être idéal, mais abstrait, le *mens omniformis*, l'*essentia essentians*, sorte d'intermédiaire entre Dieu et la réalité. Le principe de l'être réel, c'est la lumière qui, selon Servet, est à la fois corporelle et spirituelle, l'unité de l'idéal et du réel, et pénètre toutes choses à des degrés divers. Le Christ est la forme-type lumineuse dans laquelle se reflète la substance divine, il existe idéalement en Dieu de toute éternité, et l'homme Jésus, sa chair y comprise, est l'apparition à l'état réel de l'être éternellement engendré de la substance du Père (*concedimus ipsam Christi carnem esse verbum Dei. — Caro ipsa Christi est cœlestis, de substantia Dei genita*). A quoi s'ajoutait la plus étrange théorie physique de la génération, laquelle proviendrait du mélange des trois éléments mâles, l'eau, l'air et le feu, avec l'élément féminin, la terre. Il est très-difficile de savoir au juste ce que tout cela veut dire et surtout comment tout cela se concilie avec la transcendance absolue de l'Être divin posée comme point de départ.

On conçoit aisément que ce mélange indigeste de rationalisme, de panthéisme, de matérialisme et de théosophie ait paru détestable à l'esprit méthodique et lucide de Calvin. Rien n'était plus facile que d'épouvanter les âmes pieuses en dévoilant la liste des horreurs débitées par l'imprudent Espagnol qui osait se vanter de *rétablir* le christianisme. On n'y manqua pas. Servet fut brûlé en effigie par la justice catholique de Vienne aux griffes de laquelle il avait échappé, et les réformés de Genève, Calvin en tête, commirent la faute à jamais déplorable de rivaliser de zèle orthodoxe avec les tribunaux papistes. Le supplice de Servet, qui fût passé inaperçu en terre catholique au milieu de tant d'autres plus terribles encore, ce supplice consommé en terre protestante causa un douloureux scandale qui dure encore.

Du reste Servet ne fut pas le seul martyr de l'antitrinitarisme. Campanus mourut dans les prisons de Clèves, Hetzer fut décapité à Constance et Gentilis à Berne. Beaucoup d'autres, moins connus, furent traités de même, spécialement dans les localités où la vieille Église, encore puissante, mais liée par des conventions ou des édits, était bien aise de maintenir la tradition de la persécution des hérétiques sans qu'on pût l'accuser de s'en prendre à des luthériens ou à des réformés proprement dits. Toutefois des communautés unitaires s'établirent en Pologne (depuis 1563) et eurent leur centre principal à Racow. En Transylvanie, Blandrata, médecin du prince régnant, obtint aussi pour les unitaires la reconnaissance officielle.

Pour éviter d'inutiles répétitions, nous passerons tout de suite au parti qui ne tarda pas à donner son nom aux éléments épars de l'unitarisme du XVI^e siècle et qui, peu nombreux ou du moins peu puissant extérieurement, n'en a pas moins exercé une action immense sur la théologie des siècles suivants. Nous voulons parler du *Socinianisme*. D'une valeur médiocre comme système, le socinianisme a été, comme dissolvant du vieux dogme, d'une incalculable puissance.

Les Socini, originaires de Sienne, faisaient partie de l'émigration italienne réfugiée en Suisse. Lélio Socini vécut assez tranquillement à Zurich, malgré ses idées antitrinitaires, au milieu des réformés helvétiques, en correspondance avec Calvin et d'autres notabilités protestantes, très-lié avec Bullinger, estimé pour son savoir et son caractère, bien que Calvin lui reprochât ses tendances ariennes et sceptiques. Des malheurs privés hâtèrent sa fin. Il mourut en 1562. Son neveu, Fauste Socin, quitta la Suisse, muni des papiers et imbu des idées de son oncle, et se rendit chez les unitaires de Pologne, dont il devint par la suite le représentant le plus célèbre. Ses ouvrages et les nombreux traités réunis dans la *Bibliothèque*

*des Frères polonais*, très-lus malgré l'interdit qui pesait sur eux, sont les principales sources où l'on doit chercher les éléments de la critique socinienne du dogme trinitaire.

Le premier argument, c'est que la Trinité est une contradiction patente et criante. Elle suppose dans la Divinité trois personnes, distinguées l'une de l'autre par des propriétés individuelles et exclusives, le Père par l'absoluité de son être, le Fils par sa qualité d'être engendré, l'Esprit par celle d'être procédant, et en même temps elle prétend rester fidèle au monothéisme, elle affirme qu'il n'y a qu'un seul Dieu ! Autant dire que trois est égal à un et un à trois. L'orthodoxie a beau se réfugier dans l'idée du mystère dépassant la raison humaine, sa Trinité ne dépasse pas la raison, elle la détruit, elle la nie. Si la raison devait consentir à une pareille abdication, elle devrait aussi se résigner aux absurdités religieuses les plus grotesques. Les efforts réitérés des Pères et de la scolastique n'ont fait, par leurs échecs successifs, que rendre plus évidente la contradiction absolue du dogme orthodoxe. Aucun des conciliateurs, si subtil qu'il ait été, n'a pu éviter l'écueil ou du trithéisme qui nie l'unité, ou du modalisme qui nie les personnes.

En second lieu, le dogme orthodoxe se brise contre la notion de la perfection divine. La propriété qui fait que chaque personne est distincte des deux autres, est-elle une perfection ou une imperfection ? Si c'est une imperfection, la cause est entendue, car il ne peut y avoir d'imperfection en Dieu. Si c'est une perfection, elle manque aux deux autres.

La même pierre de scandale se représente quand on envisage le rapport spécial du Père et du Fils. Le dogme dit que le Fils est une personne divine *engendrée* éternellement par le Père de sa propre substance. Mais que signifie l'idée de *génération* quand il s'agit de Dieu ? De plus, Dieu le Père possède en lui-même toute perfection d'une manière immuable. Mais s'il engendre un autre Dieu qui lui soit en-

tièrement semblable, il n'est plus absolument parfait, car l'existence de deux perfections absolues en face l'une de l'autre implique contradiction.

Puis le dogme orthodoxe poursuit en disant que le Fils, Dieu infini et parfait au même titre que le Père, est devenu homme, unissant la nature divine parfaite et la nature humaine complète dans l'unité de sa personne. Voilà donc un sujet, une conscience double, se sachant à la fois infinie et finie, parfaite et imparfaite, impassible et souffrante, impeccable et tentée, sachant tout et ignorant bien des choses, se priant et s'exauçant elle-même. Avant l'incarnation, il y avait trois Dieux ayant en commun la nature divine, mais rien de plus ; depuis l'incarnation, il est survenu un changement grave dans la Divinité, la nature humaine lui est depuis lors inhérente. Si d'ailleurs il faut prendre au sérieux cette divinité du Christ et ne pas se payer de mots, il faut admettre que le Créateur de l'univers est né à l'état d'embryon humain, qu'il a vagi, aspiré le lait d'une femme, subi toutes les nécessités animales de la vie corporelle, qu'il a dû manger, boire et dormir, et enfin mourir assassiné par des mains humaines. Dira-t-on qu'en vertu de la distinction des deux natures, l'homme seul en Jésus a passé par toutes ces misères, tandis que le Dieu en restait exempt ? Mais alors en quoi donc a péché Nestorius quand il séparait les deux natures, et ne voit-on pas qu'une seconde alternative impitoyable se pose devant nous : Ou bien l'homme-Dieu a supporté ou ressenti dans l'unité de sa conscience personnelle toutes ces imperfections humaines, et alors la critique subsiste tout entière ; ou bien la conscience de Jésus était double, ce que l'une pensait et sentait n'était à chaque instant ni pensé ni senti par l'autre, et dans ce cas il ne faut plus parler de l'unité de sa personne (1).

(1) Les Sociniens opposaient un raisonnement analogue à la théorie

On continue en disant que la divinité absolue de Jésus est nécessaire à l'accomplissement de son œuvre comme rédempteur, puisque la justice infiniment outragée de Dieu réclamait une satisfaction infinie. Mais, outre les objections sans nombre que soulève cette manière d'entendre la rédemption, nous retombons dans la même impasse. Qui a souffert en Jésus? Le Dieu et l'homme en même temps ? Mais alors Dieu s'est satisfait à lui-même, ce qui n'a plus de sens, et vous nous faites un Dieu souffrant et mourant qui n'est plus Dieu. Est-ce l'homme seul? Que devient alors l'expiation infinie que l'on disait nécessaire?

On reprochait au socinianisme de démentir l'Église chrétienne de tous les temps et de se faire solidaire des anciennes hérésies condamnées pendant les premiers siècles. Ce reproche, qui signifiait quelque chose dans les bouches catholiques, était ridicule quand il partait du camp protestant, et les sociniens, poussés par le besoin de leur cause, commencèrent à faire l'histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ. Les origines demeurèrent obscures pour eux comme pour leurs adversaires. Cependant ils purent déjà montrer combien l'unitarisme avait été fréquent chez les premiers chrétiens, le nombre des partisans qu'un Paul de Samosate, un Photin, d'autres encore avaient réunis dans les temps mêmes où l'orthodoxie catholique commençait à triompher. Tout imparfait encore qu'il était, ce côté de la polémique socinienne eut l'avantage de miner le prestige traditionnel du dogme et de briser le lien que la majorité chrétienne croyait indissoluble entre l'existence du christianisme lui-même et la perpétuité de la foi en la Trinité.

arienne. Le Christ arien, disaient-ils, n'est pas plus vraiment homme que le Christ orthodoxe. Ils appliquaient aux deux systèmes le même aphorisme (*Biblioth. Fr. Pol.*, p. 656) : *Nulla res, quæ una sit, duas formas essentiales habere potest, seu duæ res diversæ esse : jam enim non una, sed duæ res essent.*

Du reste et conformément à la première méthode protestante, les sociniens mettaient ce genre de raisonnements bien au-dessous des arguments qu'il tiraient de la Bible. Ils pouvaient en toute sécurité demander à leurs adversaires où donc le Nouveau Testament avait enseigné la Trinité; dans quel passage Jésus avait dit qu'il était la seconde personne divine et qu'il possédait deux natures; comment ils pouvaient expliquer sans faire tort, soit au bon sens, soit à leur propre système, les nombreuses déclarations où Jésus se subordonne profondément à son Père céleste, où ses apôtres tiennent un langage tout semblable, celles en particulier où il n'y a pas moyen de faire intervenir la distinction des deux natures, telles que Marc, XIII, 32; Jean, X, 36; I Cor., XV, 25-28; Hébr., II, 9, etc. Si l'on veut bien se reporter aux deux premiers chapitres de notre histoire, on retrouvera sans peine la matière des arguments que les sociniens faisaient pleuvoir sur les formules trinitaires. L'exégèse de Calvin était à chaque instant leur auxiliaire, en particulier dans plusieurs passages où il est sans doute question d'unité entre Jésus et Dieu, mais où cette unité est purement morale et n'implique rien quant à l'identité de la substance.

Ici pourtant nous touchons à l'une des grandes faiblesse du socinianisme. Le sens historique lui manquait entièrement. Ce défaut, il est vrai, lui est commun avec tout son siècle, mais il est plus saillant chez lui que dans les autres tendances, précisément parce qu'il est le parti le plus indépendant de la tradition. C'est surtout au nom de la raison qu'il avait attaqué l'orthodoxie. En conclure, comme on l'a fait souvent, que le socinianisme atteste une défaillance de la piété, c'est calomnier tout un parti d'hommes honorables qui déployèrent autant de dévouement et comptèrent autant de martyrs que toute autre société religieuse. Il faut reconnaître pourtant que la doctrine socinienne, une fois qu'elle quitte la critique

de l'orthodoxie, est quelque chose de prosaïque, de médiocre, qui fait déjà penser au rationalisme vulgaire d'une autre époque, et qui surtout indispose notre point de vue moderne par je ne sais quoi de roide, de mécanique, d'arbitraire, qui ne sait remplacer les difficultés de l'orthodoxie que par des affirmations tout aussi embarrassantes. Et ce défaut est plus sensible chez lui que chez sa rivale, parce qu'il jure avec ses promesses. L'orthodoxie du moins ne se vante pas d'avance d'être conforme à la raison.

C'est ainsi que le socinianisme, en fait d'exégèse biblique, inventa une méthode destinée, dans son intention, à concilier la raison et la foi en la révélation écrite. Il faut être soumis à l'Écriture, disait-il, mais le sens véritable de chaque passage est celui que la raison détermine. C'était une façon naïve de parer le rationalisme des couleurs de la foi docile. Cette raison appelée à trancher souverainement les questions bibliques n'était autre chose que la raison socinienne, et un pareil principe ne tordait pas moins que l'orthodoxie la lettre et l'esprit des innombrables textes qui ne sont ni orthodoxes ni sociniens. Comme spécimen de cette complaisante exégèse nous pourrions citer l'explication socinienne du prologue du quatrième évangile. Elle nie qu'on doive y trouver la théorie du Verbe métaphysique. S'il est dit que le Verbe était *au commencement,* cela signifie « au commencement de l'his- » toire évangélique ». Jésus s'appelle le Verbe ou le Logos, parce qu'il a été chargé par Dieu d'annoncer au monde *la parole* de vérité. L'Évangile dit que « toutes choses ont été faites « par le Verbe », *toutes choses*, c'est-à-dire tout ce qui a rapport à la fondation du christianisme. Et ainsi de suite.

La christologie socinienne n'est pas moins singulière. Jésus est homme, cela est posé en première ligne, et c'est l'honneur du socinianisme de l'avoir dit hardiment, sans réticence, à une époque où cette assertion, si simple de nos jours, en-

traînait la persécution et la mort. Mais Socin admet pourtant sa conception miraculeuse par déférence pour le récit biblique, et prétend que cela ne change rien à sa véritable humanité. Cet homme miraculeux a été ensuite miraculeusement enlevé, localement transporté au ciel par Dieu, qui voulait lui révéler les mystères célestes pour qu'il pût en parler aux hommes en connaissance de cause. Car la nature humaine abandonnée à elle-même ne peut rien savoir des choses divines, toute vérité doit lui être communiquée du dehors par une révélation surnaturelle. Seulement la raison est appelée à reconnaître l'origine authentique et le contenu réel de la révélation donnée. Jésus donc est redescendu du ciel, il s'est acquitté de son mandat. Après sa mort il est remonté au ciel, où, divinisé en récompense de ses vertus, il demeure en qualité de distributeur des grâces divines. Socin ne voit même aucune difficulté à nommer Dieu Jésus ainsi glorifié et à lui adresser des prières comme à celui à qui Dieu a délégué son pouvoir. Sur ce point le calvinisme pur était plus avancé que le socinianisme, et l'un des partisans de Socin, Davidis, protesta contre ce qui lui semblait une infraction nouvelle au monothéisme. — Enfin la doctrine socinienne qui maintenait si bien l'absoluité divine contre l'orthodoxie trinitaire, ne craignit pas, pour sauver le libre arbitre auquel, par opposition au calvinisme, elle attachait un prix énorme, de limiter la toute-puissance et la toute-science de Dieu. Les qualités et les défauts du socinianisme se réunissent dans la manière dont il comprend le Saint-Esprit. Autant il est triomphant quand il demande à l'orthodoxie ce que peut signifier au monde la notion de personne appliquée à l'action de Dieu sur les âmes, autant le dualisme auquel le système est condamné par sa notion superficielle des rapports naturels de l'homme et de Dieu, l'empêche de voir dans l'Esprit autre chose que le don mécanique, extérieur, de

certaines grâces particulières aux hommes que Dieu en juge dignes. Le socinianisme ne comprend rien à l'idée d'une présence immanente de l'esprit divin dans la création et dans l'esprit humain. Le *Deus ex machina* est sa grande ressource. Rationaliste dans sa critique, il est en dogmatique tout aussi supranaturaliste, si ce n'est plus, que l'orthodoxie.

Ce furent ces défauts, complaisamment dénoncés par des adversaires passionnés, qui nuisirent à la propagation du socinianisme. Les Sociniens étaient fort religieux, leur système l'était moins. D'ailleurs les mêmes causes qui, au XVI^e siècle, avaient maintenu l'orthodoxie trinitaire au sein des grandes Églises protestantes, continuèrent de peser sur la situation au XVII^e siècle. En Allemagne, en Hollande, en Angleterre, en France, le protestantisme fut constamment menacé dans son existence même par la réaction catholique dont ce siècle presque tout entier porta le fardeau. En comparaison du XVI^e, c'est un siècle d'alanguissement, de défiance pour tout ce qui est libéral dans l'Église et dans l'État. L'essor de la pensée religieuse fut lourdement entravé par cet effroi de tout mouvement contraire aux traditions. Le XVII^e siècle fut dans l'âge moderne ce que le moyen âge est dans l'histoire de l'Europe sous le rapport des études théologiques, un temps d'arrêt, un période scolastique. Le prestige de la France de Louis XIV, quelque brillant qu'il fût sur le domaine militaire et littéraire, n'était pas fait pour hâter l'émancipation des esprits. Le jansénisme s'en aperçut, tout aussi bien que le protestantisme et la critique naissante des Richard Simon, des Capelle, des Daillé et des Blondel. La révolution anglaise de 1688, qui marque le moment où la puissance européenne du catholicisme reçoit un échec dont elle ne s'est plus relevée, cette révolution est dans l'histoire des croyances religieuses d'une importance capitale. Avec elle en réalité finit le siècle

de Louis XIV, le XVIIIe siècle commence, et avec le XVIIIe de nouveaux éléments se font jour qui modifient gravement les préoccupations et les tendances de la société chrétienne.

Cependant le travail de la réflexion et de la recherche religieuse, s'il fut ralenti, ne fut jamais complétement interrompu. Les masses, il est vrai, absorbées par la lutte des grandes confessions, se montrèrent fort peu sympathiques à tout ce qui l'eût compliquée en augmentant les points de dissidence. Mais un grand nombre d'érudits modestes, de théologiens laborieux, de laïques instruits, se trouvèrent lentement amenés à des vues très-peu catholiques sur la Trinité et par conséquent la divinité de Jésus-Christ. La critique socinienne se creusa une foule de cheminements obscurs dont la trace ne se révèle aujourd'hui qu'aux hommes spéciaux, familiers avec la littérature théologique de ce temps, mais qui n'en firent pas moins d'innombrables percées par où l'hétérodoxie s'infiltra de tous côtés.

C'est là la véritable et la très-efficace action du socinianisme. A l'état d'Église séparée, il n'eut ni grande puissance ni longue durée. Après avoir jeté un vif éclat en Pologne, où une grande partie de la noblesse en faisait profession, il succomba sous les coups de la réaction jésuitique favorisée par Sigismond III, cause et commencement des infortunes de ce malheureux pays. Socin lui-même mourut en 1604, après avoir failli être assommé deux fois par des fanatiques. L'unitarisme, à l'état d'Église constituée, mena une existence précaire en Transylvanie, en Prusse et en Hollande. Il ne s'est maintenu sous cette forme jusqu'à nos jours que dans la première contrée, où les derniers recensements portent le nombre des unitaires à environ cinquante mille. En Angleterre, où Jacques Ier, en 1611, faisait encore brûler trois antitrinitaires, et où l'unitarisme fut toujours plus remarquable par la qualité que par le nombre

de ses adhérents, il dut attendre jusqu'au siècle dernier pour être toléré tacitement, et jusqu'au commencement du nôtre pour être reconnu officiellement (1). De plus brillantes destinées l'attendaient au nouveau monde. Mais, nous le répétons, il ne faut pas du tout mesurer l'influence réelle du socinianisme au nombre de ses adhérens déclarés. Ce fut un levain bien plus qu'une société, mais ce levain travailla singulièrement les grandes Églises. On peut dire qu'au XVII[e] siècle le socinianisme est le cauchemar des orthodoxes de toutes les communions. Bossuet, comme Jurieu, le flaire un peu partout, et le fait est qu'il couve un peu partout, non comme système, mais comme tendance. Jurieu lui-même, l'âpre mais honnête défenseur de l'orthodoxie calviniste, au grand scandale de Bossuet dont de pareilles assertions saccageaient les théories favorites sur l'immutabilité de la foi tra-

(1) L'histoire de l'unitarisme anglais et américain peut se résumer brièvement dans les données suivantes. Le premier unitaire célèbre sur le sol anglais est encore un Italien, J. Aconsius, réfugié à la cour d'Élisabeth. L'influence directe ou indirecte du socinianisme augmenta le nombre des unitaires dont un certain John Biddle fut au milieu du XVII[e] siècle le principal organe. Malgré les circonstances les plus défavorables et de véritables persécutions, les progrès de l'unitarisme furent assez rapides pour que le D[r] Bull crût nécessaire de lui opposer sa lourde et fameuse *Defensio fidei Nicænæ* (1685). L'unitarisme anglais peut se glorifier d'avoir été la croyance d'un Milton, d'un Locke, d'un Newton, d'un Lardner, d'un Priestley, d'un Price, d'un Holland, etc. Ce ne fut toutefois qu'en 1773, sous la direction de Th. Lindsay, qu'il se constitua en Église distincte. Aujourd'hui il peut ajouter aux noms célèbres déjà cités ceux des professeurs Martineau et Tayler, sans parler de nombreux et distingués *scholars* et théologiens, tels que MM. Beard père et fils, Gaskell, etc. L'unitarisme anglais ne forme pas un corps très-nombreux (386 lieux de culte, 339 ministres réguliers). Cela tient surtout à ce que les idées qu'il représente sont très-répandues dans d'autres Églises que leurs

ditionnelle, Jurieu reconnaissait que « le mystère de la Tri-
» nité est demeuré informe jusqu'au premier concile de Nicée
» et même jusqu'à celui de Constantinople, et que la généra-
» tion du Fils dans le temps (non pas éternelle), un peu avant
» la création, son infériorité devant le Père, ont été enseignées
» par les écrivains chrétiens des trois premiers siècles. »

Si un Jurieu parlait ainsi, que d'hérésies se cachaient donc sous l'uniformité confessionnelle du calvinisme ! On pouvait déjà remarquer le caractère spécial de l'unitarisme qui, du moins en Europe et sur le continent, n'a que très-rarement éprouvé le désir de se constituer à part des Églises existantes. S'accommodant assez bien du culte protestant, surtout des liturgies réformées, et des habitudes religieuses des populations protestantes, trouvant à chaque instant des théologiens

membres unitaires préfèrent ne pas quitter. Cela tient aussi peut-être à ce que son passé, plus ou moins soumis aux influences sociniennes et déistes, lui a valu un renom de froideur et de sécheresse dont il souffre encore. Inutile de dire pourtant qu'il s'est purifié peu à peu de toutes les étroitesses et des bizarreries du socinianisme. Il est aujourd'hui l'un des éléments de ce qu'on appelle un peu partout *le protestantisme libéral*. Il s'est du reste répandu avec un merveilleux succès en Amérique. De Boston, son centre principal, il rayonne aujourd'hui dans toute la Nouvelle-Angleterre et au delà. Des noms tels que H. Ware, Channing, Théod. Parker, suffisent à l'illustration d'une société religieuse de date récente. Plus encore qu'en Angleterre l'unitarisme américain est très-répandu en dehors des Églises unitaires proprement dites, surtout parmi les Universalistes et les Quakers. On peut dire sans exagération qu'il est en fait la religion de la majorité des hommes éclairés de la jeune république. C'est de son sein que sont partis les grands mouvements de philanthropie et de réforme sociale. L'unité de Dieu, le Christ reconnu comme révélateur et modèle de la vraie vie religieuse, l'amour comme l'attribut essentiel en Dieu et devant constituer la qualité essentielle dans le chrétien, tels sont les traits constants de cette remarquable tendance.

et des pasteurs qui sympathisaient plus ou moins prudemment avec lui, comprenant que l'Église protestante n'avait qu'à se transformer insensiblement pour s'ouvrir pleinement à lui, il se résigna toujours assez facilement à l'idée que, fruit de l'érudition et de la réflexion paisible, il devait attendre patiemment l'heure où le peuple chrétien serait assez éclairé, assez affranchi du préjugé traditionnel, pour le rejoindre. Les condamnations synodales ne lui manquèrent pas, mais ne purent rien contre sa lente propagation. En 1689, le théologien hollandais Roëll pouvait, sans s'attirer de trop forts désagréments, contester la génération éternelle du Fils, déclarer que c'était une contradiction, et appliquer exclusivement au Christ historique le nom de Fils de Dieu. En général on peut dire que la tendance libérale dans l'Église réformée, sans jamais adopter le système socinien dans son ensemble, s'imprégna plus ou moins de ses tendances et de sa critique du dogme.

Ce fut surtout le cas dans cette fraction de l'Église réformée qui se constitua à part dans les Pays-Bas sous le nom de *remonstrants* ou *arminiens*, après avoir été condamnée par le synode de Dordrecht. Le motif proprement dit de la séparation fut la répugnance qu'inspiraient aux disciples d'Arminius les articles de la doctrine calviniste sur la corruption radicale du cœur humain et la prédestination. En dehors des Pays-Bas, l'arminianisme, sans faire schisme, pénétra dans la plupart des Églises protestantes. Plus timides que les sociniens, les arminiens n'osèrent pas ordinairement aller jusqu'à l'humanité pure du Christ et s'en tinrent, par l'organe de leurs pieux théologiens, Episcopius, Limborch, Curcellœus, à une théorie subordinatienne qui ressemblait beaucoup à l'arianisme ou du moins aux doctrines enseignées par les Pères catholiques du IIIe siècle. C'était encore un agent de dissolution de la croyance orthodoxe, un moyen terme qui tendait

visiblement à passer dans le terme hétérodoxe. Dans le même pays de Hollande qui, malgré les réactions momentanées du peuple très-attaché au calvinisme par sentiment patriotique, devenait toujours plus la terre classique de la liberté religieuse, on publia la *Bibliothèque des Frères Polonais* (depuis 1656) et, entre autres, les œuvres d'un théologien socinien, J. Crell, qui aiguisa encore contre l'orthodoxie les armes déjà bien affilées de la critique unitaire. Tous ces faits, dont nous pourrions facilement continuer l'énumération, prouvent que dès le XVII[e] siècle, et malgré la rigide orthodoxie des surfaces, le temps de la domination absolue du dogme trinitaire est passé sans retour. D'ailleurs la théologie n'était plus seule à étudier les questions transcendantes. Sa servante du moyen âge, désormais émancipée, commençait à partager avec elle l'empire des âmes. La philosophie moderne était née.

---

## CHAPITRE X.

### LA PHILOSOPHIE MODERNE.

La philosophie moderne, dont Bacon de Verulam est le patriarche, est à la métaphysique *à priori* du moyen âge ce que la Réforme est à l'ancienne Église. L'individu secoue le joug de la tradition philosophique pour se mettre directement en face de la vérité pour laquelle il se sent fait. L'expérience est désormais son guide, sinon unique et constant, du moins le premier en date et son juge en dernier ressort. C'est d'abord à la nature visible que s'applique la nouvelle méthode, ce sera bientôt à l'esprit humain et à tout ce qui l'intéresse. Sur ce chemin la philosophie et la théologie, un moment séparées, devront se rencontrer de nouveau.

Cette rencontre se fera attendre quelque temps. De même que Luther avait fondé le protestantisme religieux en opposant son *credo, ergo salvor* aux moyens frelatés de communion avec Dieu préconisés par le moyen âge, de même Descartes fonda le protestantisme philosophique en opposant son fameux *cogito, ergo sum*, à la scolastique du passé. Tous deux évitèrent ainsi le gouffre du nihilisme religieux et du scepticisme philosophique. Comme Luther aussi, Descartes a peur de l'application conséquente et ferme de son principe. Devant la tradition de l'Église, il est d'une timidité qui confond. Il reconnaît, d'une part, qu'il est absurde à nous, êtres finis, de vouloir déterminer l'Être infini, et d'autre part, il s'incline encore dévotement devant les dogmes « qu'il a plû à Dieu de révéler », tels que la Trinité et l'Incarnation (1), Ni Luther, ni Descartes, tout révolutionnaires qu'ils aient été l'un et l'autre, n'ont su se détacher entièrement, l'un de l'ancien moine, l'autre du catholique breton.

Le disciple et le vrai continuateur de Descartes, Spinoza, fut plus hardi et ne craignit pas d'introduire dans la théologie ses idées philosophiques. Il est clair que, mis en rapport avec la substance absolue dont toute existence réelle n'est qu'un mode temporaire, les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation ne signifiaient plus rien. Tout surnaturel était écarté d'emblée comme antidivin. Ce principe, appliqué à la Bible avec une grande indépendance, amena Spinoza à des vues particulières fort originales, les unes très-vraies, les autres bizarres, sur les miracles, les prophètes et en général les révélateurs. Pour lui, Jésus, purement homme, est le révélateur par excellence, non pas tant de la vérité intellectuelle que de la vérité religieuse nécessaire à la vie morale,

(1) *Principes*, I, 24.

savoir, l'existence et la perfection de Dieu, sa justice, sa miséricorde et l'amour du prochain. Le Fils éternel de Dieu n'est pas le Christ, c'est la sagesse de Dieu, laquelle se manifeste dans l'univers, principalement dans la raison humaine et surtout en Jésus-Christ. « Quant à ce qu'ajoutent certaines » Églises que Dieu a pris nature humaine, je déclare ex» pressément ne pas savoir ce qu'elles disent. Elles me font » le même effet que si elles venaient prétendre que le cercle » a pris la nature du carré » (1). Ailleurs il appelle le Christ » la voix de Dieu ». Si l'on pouvait, en résumant la théologie de Spinoza, oublier le sens que les prémisses de son système donnent aux expressions consacrées dont il se sert en parlant de Dieu, de ses attributs et du Christ, on ne devrait voir dans sa doctrine religieuse qu'une sorte d'unitarisme austère, philosophique, fortement gouverné par l'idée de l'immanence de Dieu dans le monde et dans l'âme. Mais que deviennent les réalités religieuses quand on les rapproche de la substance inconsciente qu'il appelle Dieu? Jusqu'à quel point cette discordance entre les idées philosophiques et les sentiments religieux fut-elle aperçue par le solitaire de la Haye lui-même, c'est ce qu'après y avoir souvent pensé, ses œuvres et ses biographies à la main, je ne saurais encore dire. L'accuser d'une hypocrisie quelconque, ce serait prouver qu'on ne le connaît pas. Penser qu'il se serait mépris à ce point sur la vraie signification de ses doctrines, c'est bien difficile. Devrions-nous retrouver chez l'un des plus rigoureux raisonneurs des temps modernes l'illusion qui consiste à unir des sentiments religieux d'une grande pureté à des idées spéculatives faites pour les supprimer?

Spinoza resta longtemps isolé. Sa théologie fut même

(1) Comp. les *Lettres à Oldenbourg*, 21, 23 et 25.

encore moins connue que sa philosophie. Celle-ci pourtant sortait trop directement des entrailles du cartésianisme, elle était d'une logique trop serrée pour n'être pas remarquée des penseurs d'élite. Ce fut surtout contre son idée abstraite de la substance, destructive de toute réalité particulière et personnelle, que la philosophie aiguisa ses armes, et avec Leibniz on put croire qu'une métaphysique raffinée pourrait désormais se concilier avec les croyances fondamentales de l'orthodoxie. Leibniz — et c'est là son idée vraiment géniale — montra dans la force active cette essence de la substance que Spinoza faisait seulement consister dans sa suffisance parfaite. De la force active il fait dériver le mouvement et du mouvement la différence ou l'individuation. La substance en mouvement s'individualise en *monades*, c'est-à-dire en forces actives distinctes, chacune en soi, de toutes les autres. L'univers est un système d'innombrables monades, lesquelles sont toutes spirituelles. La matière n'est que leur apparition et effet réciproque, une représentation obscure qu'elles se font de leur existence simultanée, en langage plus moderne, un moment inférieur du développement de l'esprit. L'harmonie préétablie explique l'accord continu qui existe dans l'être vivant entre la monade supérieure qui est l'âme et le système des monades inférieures qui forme le corps. Ce sont comme deux montres qui indiquent toujours la même heure, grâce à la prévoyance habile de l'horloger qui les a remontées. L'idée de Dieu et celle de cette harmonie préétablie coïncident, et il est difficile de voir dans le Dieu de Leibniz autre chose que l'unité harmonique de l'univers. Seulement cette unité est active, consciente, intelligente, l'homme entretient avec elle un rapport permanent et personnel qui n'a plus rien de commun avec l'engloutissement de l'individualité dans la substance spinosiste.

Mais comment une telle notion de Dieu se comportera-

t-elle vis-à-vis des dogmes ecclésiastiques? C'est ici que le génie de Leibniz se rapetisse au niveau de la simple dextérité. Leibniz fut le philosophe conciliateur par excellence. Il chercha à tout réunir, même les protestants et les catholiques, au point qu'on a pu discuter longuement la question de savoir à quelle communion il se rattacha définitivement lui-même. Il est prouvé maintenant qu'après mainte tergiversation il resta luthérien, mais il est certain aussi que, pour lui-même, il attachait une très-médiocre importance à la différence confessionnelle. Il y a toujours beaucoup de politique et même de diplomatie dans sa philosophie. Bayle et Spinoza, qu'il les nomme ou non, hantent toujours sa pensée et déterminent le cours de ses idées. Bayle avait dit (1) que les dogmes de l'Incarnation et de la Trinité détruisent toute certitude en ruinant les axiomes les plus évidents de la pensée humaine. Leibniz s'y prit de façon à laisser dans son système de l'univers une porte ouverte au miracle et même au contradictoire, mais au contradictoire désigné sous le nom de *supra-rationnel*. Il s'agissait donc de prouver que les dogmes attaqués par Bayle, les sociniens et Spinoza n'étaient pas contradictoires comme on le croyait au premier coup d'œil. Ce terrain est tellement ingrat que Leibniz lui-même n'y put rien faire pousser de neuf. La Divinité pour lui étant surtout intelligence, il reprit avec Bossuet, sauf à la modifier un peu, la comparaison imaginée par Durand de Saint-Pourçain de l'esprit « agissant sur soi-même en pensant à soi-même et à ce qu'il » fait ». Le Père est l'*intellectivum*, le Fils l'*intelligibile*, et le Saint-Esprit l'*intellectum*. « Du reste », dit-il ailleurs, « la substance divine a sans doute des priviléges qui passent » les autres substances » (2). Il eût mieux fait, pour l'hon-

(1) *Dictionn.*, art. PYRRHON., Rem. B.

(2) *Remarques sur le livre d'un Antitrinitaire anglais.*

neur de sa logique, de s'en tenir à cette dernière remarque.

Ce caractère forcé, pénible, d'une philosophie religieuse qui cherche un rattachement artificiel à la tradition sans que la conciliation résulte de la nature même des choses, fut celui de toute cette école de Wolf qui voulut populariser les idées de Leibniz. Rien de moins naturel que la *Theologia naturalis* de Wolf, qui parut en Allemagne vers le temps où une religion tout aussi *naturelle* commençait à fleurir en France. Elle ne trouva rien de mieux que des modifications insignifiantes à l'éternelle comparaison de la Trinité avec l'esprit humain personnel, comme si jamais on pouvait obtenir par là une pluralité de personnes sans sortir de l'indivisible unité qui constitue essentiellement l'esprit de chacun de nous.

Ces efforts, longtemps réitérés, ralentirent sans doute la décadence du dogme trinitaire, ils ne purent l'arrêter. Des causes indirectes, auxquelles le XVI[e] siècle ne songeait pas encore, que le XVII[e] avait à peine pressenties, contribuaient à le miner dans l'esprit des hommes éclairés, même étrangers aux discussions théologiques. Le dogme de la divinité de Jésus-Christ, tel qu'il était formulé par l'orthodoxie, servait de trait d'union entre Dieu et le monde, le ciel et la terre. Donc il ne dépendait pas seulement de l'idée qu'on se faisait de Dieu. Or, depuis Copernic, Keppler, Galilée et Newton, l'idée qu'on se faisait du monde ne coïncidait plus avec les conceptions orthodoxes. Il y avait disproportion évidente entre la place que l'orthodoxie assignait à l'histoire de Dieu sur la terre et celle qu'il fallait assigner à notre planète dans l'immensité. Le moyen de penser que l'Être immense qui soutient et dirige les mondes semés par millions dans l'espace, est venu se renfermer dans une forme humaine et se concentrer sur ce petit globe qui ne peut avoir le monopole de la vie dans l'univers ! Comment accepter l'idée

que cet enfant Jésus endormi sur les genoux de sa mère gouverne au même instant les orbes constellés qui gravitent dans l'infini des cieux ! La science élargissait Dieu, selon le mot de Diderot, et la théologie orthodoxe le rétrécissait. Décidément il y avait conflit. Les choses n'allaient plus ensemble. De plus et en thèse générale, le surnaturel, déjà si fortement entamé par la Réforme, reculait chaque jour devant une connaissance plus exacte des lois de la nature et de l'histoire. L'esprit humain devenait aussi revêche qu'il avait été docile à l'idée du miracle. Le socinianisme lui-même, encore si imbu de supra-naturalisme, ne pouvait plus répondre à cet état des esprits. Et telle était l'identité, établie par la tradition, de l'Évangile et des doctrines orthodoxes, que la rupture avec le dogme traditionnel prit bientôt la tournure d'une hostilité déclarée au christianisme.

C'est en Angleterre, par réaction contre les excès du puritanisme, que cette hostilité éclata. Dans ce pays utilitaire et positif, où la religion est saisie avant tout par son côté pratique, où le mysticisme n'est populaire qu'à la condition de revêtir des formes violentes, où, quand on se rebelle contre les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, on ne ressent pas pour leurs formes spéculatives cette tendresse indulgente qui les maintient encore en Allemagne, le socinianisme, dépouillé de ses éléments supra-naturalistes, devait aboutir au *Déisme*, et ce nom, qui devint celui de toute une tendance, indique à lui seul la négation immédiate de toute la doctrine ecclésiastique sur Dieu et sur le Christ.

Le déisme, en saine philosophie, n'est pas tenable. Il établit un dualisme, une véritable opposition, entre Dieu et le monde qui sont *l'un* vis-à-vis de *l'autre*, se limitant réciproquement. Le monde est une vieille machine organisée il y a longtemps, marchant fort bien du reste, tout au moins dans ses grands ressorts, et toutes nos idées philosophiques

modernes d'immanence, de développement organique, de spontanéité créatrice ou divinatrice, eussent paru ce qu'elles paraissent encore aux hommes qui n'ont pas dépassé la pure conception déiste, c'est-à-dire du jargon, et rien de plus. C'est dans cette école et grâce à cette lacune dans le point de vue philosophique que se formèrent ces théories, plus tard si populaires en France, qui attribuaient au *prêtre*, à ses calculs politiques et égoïstes, ou bien à l'artifice des législateurs, tout ce qui dépassait l'étroite enceinte de la religion dite naturelle, savoir, l'existence de Dieu, la vertu et l'immortalité rémunératrice. Aussi n'est-il pas étonnant d'y rencontrer souvent des vues qui, comme celles de Hobbes et de Blount, favorisent le despotisme religieux le plus absolu en faisant de la religion une institution arbitraire, destinée au peuple, qui doit la recevoir toute faite des gracieuses mains de son souverain. Jésus, à ce point de vue, n'était plus que « le législateur des chrétiens ». On rendait ordinairement hommage à l'excellence de sa morale et à la pureté de son caractère, non toutefois sans lui prêter de temps à autre des calculs diplomatiques plus vraisemblables chez un lord spirituel du parlement d'Angleterre que chez le prophète des montagnes de Galilée. Herbert, Toland, A. Collins, Shaftesbury, Tindal, Th. Chubb, Bolingbroke furent les principaux représentants de cette école dont les disciples s'adjugèrent le nom de *libres penseurs* et prouvèrent souvent qu'il ne suffit pas de se dire libre pour l'être. Il arriva d'ailleurs plus d'une fois que leur antichristianisme fut plus chrétien qu'ils ne le croyaient eux-mêmes. Quelques uns se flattèrent même de l'idée qu'au fond c'était le christianisme authentique dont ils avaient retrouvé la grande charte en élaguant toutes les superfétations imaginées par le sacerdoce, depuis et y compris le temps des apôtres. Dans les rangs de l'Église elle-même le déisme, comme principe philosophique, compta des

partisans nombreux et distingués. Locke se crut parfaitement chrétien en écrivant le *Christianisme raisonnable* qui ramenait l'essence de la foi à croire en la mission divine de Jésus pour éclairer les hommes. Son sensualisme, sa théorie de l'âme humaine *table rase*, et d'autre part sa piété sincère, lui faisaient ensemble éprouver le besoin d'une révélation *ex machina*, donnée du dehors, quitte ensuite pour la raison à vérifier son origine et à confirmer sa teneur. C'est du socinianisme presque pur. De son temps comme plus tard, les idées unitaires étaient fort répandues au sein du clergé anglais sous cette forme déiste. Le célèbre Clarke déroula même toute une théologie dans laquelle on put voir le vieil arianisme ressuscité.

D'Angleterre le point de vue déiste passa en France, où il comptait dès le XVII^e^ siècle quelques partisans timides, et Voltaire lui donna l'incomparable éclat de sa prose et de son esprit. C'est chez nous surtout qu'il devint révolutionnaire. La Réforme semblait à jamais extirpée de notre sol. L'esprit français, qui avait dormi longtemps en matière religieuse, se réveilla brusquement en face d'une Église pleine d'abus de tout genre, jetant au bon sens et à la science des défis bien autrement nombreux et irritants que ceux de « l'Établissement » d'Angleterre, et tandis que chez nos voisins le déisme ne fut jamais rien de plus qu'une tendance religieuse très-goûtée des hautes classes, et ne tarda pas à disparaître lors du puissant réveil religieux de la fin du siècle, chez nous, favorisé d'abord par une aristocratie raffinée, il se fraya sa voie dans tous les rangs de la population, et il y resta. Le déisme fut la croyance de la plupart des hommes de la révolution ; encore aujourd'hui la majorité masculine de la bourgeoisie française n'en a pas d'autre. Nous sommes habitués en France à le confondre purement et simplement avec la négation du christianisme, et il est certain que si la

prétention de l'orthodoxie est fondée, si le christianisme essentiel consiste dans un certain nombre de dogmes immuables, entre autres dans le dogme de la divinité de Jésus-Christ, cette confusion n'est que l'expression de la réalité. D'ailleurs il est incontestable que plusieurs des plus célèbres déistes du XVIII[e] siècle ne firent aucun mystère de leur aversion pour le christianisme, tel du moins qu'ils le comprenaient. Mais pour celui qui adopte le point de vue que nous avons exposé dans le premier chapitre de cette histoire, pour celui qui comprend qu'il soit possible « de parler » contre le Fils de l'homme sans parler contre le Saint-Esprit », cette confusion repose sur une erreur. Ce qui est vrai, c'est que, pris en général, le mouvement des esprits au XVIII[e] siècle pécha par son caractère peu religieux, comme si l'organe intérieur de la foi, atteint d'une sorte d'atonie, fût devenu inapte à comprendre la grandeur dans l'ordre religieux et incapable de goûter le charme des élévations mystiques. Prenons un exemple qui éclaircisse bien notre pensée. Quand nous pensons aujourd'hui au poëme de Voltaire sur Jeanne Darc, nous ne ressentons pas seulement du malaise à l'idée de cette caricature cynique de notre héroïne nationale, nous éprouvons de plus une peine infinie à comprendre qu'un homme de tant d'esprit ait pu commettre une pareille bévue. Il y a décidément au XVIII[e] siècle un manque, un appauvrissement sous le rapport du sentiment religieux, appauvrissement qu'on ne peut nier qu'à la condition d'en être atteint soi-même.

Mais, tout cela reconnu, n'a-t-on pas le droit, n'est-ce pas un devoir de rappeler que sur une foule de points la philosophie déiste du XVIII[e] siècle fut cent fois plus chrétienne que l'Église? Qui donc a fait comme elle la guerre à l'intolérance? Qui a déployé avant elle avec la même ampleur le drapeau de l'humanité? Qui a cru comme elle à la

lumière, à la justice, à la destination de l'homme ? Qui a su comme elle revendiquer les droits du pauvre peuple sur lequel, depuis les jours du Christ, si peu ont versé des larmes? Est-ce sa faute ou celle de l'Église si la chrétienté, affolée de dogmatisme, a oublié pendant des siècles qu'il se commettait d'abominables horreurs à l'ombre des crucifix ? La moitié au moins de ceux qui n'ont pour elle aujourd'hui que des dédains ou des outrages lui doivent la sécurité de leur vie et la liberté de leur conscience. Si elle a péché contre la Divinité, l'Église chrétienne a trop longtemps péché contre l'humanité pour se montrer si hautaine. S'il y a quelque chose de chrétien et de vrai dans les contradictions trinitaires, c'est que le divin et l'humain, bien loin de se détruire, doivent s'unir harmonieusement pour le salut de l'homme. Or, pendant des siècles, l'Église a sacrifié le second terme au premier, et, au lieu de prodiguer l'anathème à ceux qui ont voulu et qui ont su réhabiliter le second, elle devrait mieux profiter de la leçon d'humanité qu'ils lui ont donnée et devenir ainsi meilleure chrétienne qu'auparavant. C'est peut-être le seul service que la réaction ultramontaine nous ait rendu que de nous avoir ramenés à une appréciation plus équitable du siècle dernier. En voyant reparaître l'ombre des monstres que la philosophie du XVIIIe siècle eut à combattre, quand ils étaient encore pleins de vie et de force, nous avons rappris à estimer son courage et sa légitimité relative, qu'on était en train d'oublier.

D'ailleurs c'est une exagération de dire que le déisme du XVIIIe siècle fut en principe hostile au christianisme. S'il dégénéra dans quelques-uns de ses représentants jusqu'à la platitude, ou s'il alla parfois jusqu'à se perdre dans un athéisme grossier, il sut aussi, par l'organe de bien d'autres, rester dans le courant de la grande tradition chrétienne ou, pour mieux dire, en constituer un rayonnement nouveau.

D'Alembert eût appelé de tous ses veux un christianisme épuré, tolérant, plus moral que dogmatique (1). Voltaire, dans ses bons moments, quand il n'est pas possédé du démon de la raillerie, pense de même, et il est faux que son *Écrasons l'infâme* sous-entende l'Évangile. Lui et Rousseau, mais surtout Rousseau, chez qui le sentiment religieux est plus vif et plus constant, Rousseau qui dans le *Vicaire savoyard* inaugure une manière nouvelle d'entendre et d'admirer l'Évangile, sont à tout prendre des unitaires d'un genre particulier, qui croient que Jésus est homme, mais ne refusent nullement de reconnaître le caractère divin (dans le sens où leur déisme leur permet d'entendre ce mot) de sa mission et de sa morale.

C'est ce que nous pouvons affirmer aujourd'hui au nom du christianisme bien compris, sans fermer pour cela les yeux sur les graves défauts d'un esprit qui n'est plus le nôtre et d'une philosophie à jamais dépassée. Ce qui fait l'importance du déisme dans notre histoire, c'est que par lui le dogme de la divinité de Jésus-Christ commença à déchoir au sein des populations restées dans les cadres du catholicisme et jusqu'alors étrangères aux évolutions nouvelles de la pensée religieuse. Ajoutons qu'un mouvement d'idées, moins brillant, mais tout aussi populaire, s'accomplit en Allemagne parallèlement au déisme français. A notre déisme correspondit le vieux rationalisme, qui ressembla à son frère de France par son caractère humain et tolérant, mais aussi par son manque absolu de sens historique et critique, par ses explications superficielles, son contentement à bon marché et son antipathie pour tout ce qui touchait de près ou de loin au mysticisme. Il en différa en ce qu'il resta presque partout très-attaché à l'Église et au christianisme. Il fut pédant, mais

(1) Voy. son article *Genève* dans l'*Encyclopédie*.

laborieux, savant, et c'est à lui que l'on doit les premiers essais vraiment scientifiques sur l'histoire des dogmes. Il fut au fond l'héritier du socinianisme, qui renaquit en lui sous une forme nouvelle. Pour ce rationalisme vulgaire, la Trinité ne pouvait être qu'une aberration prolongée de la pensée chrétienne trop entichée de platonisme, l'Incarnation qu'un emprunt aux religions païennes. Tous les rationalistes sans doute n'allèrent pas aussi loin dans l'opposition aux vieux dogmes. Chez beaucoup l'arianisme, plus ou moins revu et corrigé, passa pour un juste-milieu raisonnable et scripturaire. A Genève en particulier ce moyen terme fut adopté par les professeurs et les pasteurs les plus estimés. Mais le point de vue déiste dominait la situation et reléguait la Trinité dans l'ombre, aussi bien chez les Génevois Vernet et J. Bonnet, du reste si pieux et si attachés à l'Église, que chez un Reimarus et un Bahrdt en pleine révolte contre la tradition chrétienne.

Mentionnons enfin pour mémoire, ne pouvant nous étendre sur des systèmes d'ailleurs sans grande influence, que le mysticisme à tendance panthéiste du moyen âge se perpétua dans les temps modernes avec Schwenkfeld (m. 1569), Weitzel (m. 1588), J. Bœhme (m. 1624), toujours fidèle, à travers ses variations nombreuses, à l'idée fondamentale que le dogme orthodoxe de l'incarnation de Dieu n'est autre chose que la formule abstraite, idéale, de ce qui se passe éternellement dans le monde et dans l'homme où Dieu naît et souffre pour se déployer dans la gloire. Le plus grand mystique du XVIII^e siècle, Swedenborg, data du concile de Nicée l'ère de la corruption de l'Église, combattit violemment la Trinité et lui substitua la notion d'un Dieu personnel rigoureusement un, qui se fait homme pour donner à la foi un objet humain et par là compréhensible. C'était encore une sorte d'unitarisme sous forme poétique à la fois et fantas-

tique. Quand l'heure de la décadence d'un dogme a sonné, les tendances les plus opposées semblent se donner le mot pour précipiter sa chute. Toutefois cette décadence n'était pas encore aussi complète qu'on eût pu le croire à la fin du XVIII[e] siècle.

---

## CHAPITRE XI.

### LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

Ce n'est pas seulement dans l'ordre religieux que l'on peut reprocher au XVIII[e] siècle d'avoir beaucoup construit sur le sable. Son malheur, dans la première ivresse de l'émancipation, fut de ne pas comprendre que les abus et les erreurs qu'il fallait corriger reposaient sur des assises plus profondes que le caprice ou l'intérêt de ceux qui les voulaient maintenir. Il lui sembla que, ces derniers une fois réduits à l'impuissance ou supprimés, le bien et le vrai triompheraient d'emblée. Il fut égaré par ce qu'on peut appeler son nominalisme en histoire, ses explications toujours fondées sur l'accident et l'occasion, et en matière religieuse on doit dire que, si l'on excepte les idées de tolérance qu'il répandit partout, même chez les intolérants, la modification grave qu'il introduisit dans l'état religieux des peuples catholiques, et l'esprit de défiance qu'il communiqua aux croyants eux-mêmes à l'endroit du surnaturel, il laissa les choses à peu près telles qu'il les avait trouvées et compromit gravement la cause elle-même de l'émancipation.

Une réaction, en effet, était inévitable. Elle devait être à la fois philosophique et religieuse et venir au-devant des be-

soins méconnus ou comprimés. En philosophie le déisme ne pouvait tenir tête plus longtemps aux objections de la raison. En religion tout le monde était las d'optimisme et de déclamations creuses. Le déisme reléguait Dieu si loin du monde et de l'humanité, que la piété s'essouflait à tâcher de le rejoindre dans les hauteurs glacées du ciel et finissait par y renoncer. Pourtant le XVIII^e siècle avait aussi son bon droit, sa puissance légitime et jusqu'à un certain point invincible.

De là le double caractère, au point de vue religieux, du XIX^e siècle, qui se partage entre les essais de répristination des institutions et des principes que le XVIII^e siècle se flattait d'avoir à jamais déracinés, et les efforts de ceux qui entendent compléter son œuvre, en profitant de ce qu'elle a eu de salutaire, tout en se préservant de ses erreurs.

De là, dans notre siècle, deux théologies, l'une qui s'attache à réhabiliter les anciennes doctrines et à les maintenir autant que possible, l'autre qui veut être à l'ancienne ce que les sciences expérimentales de nos jours sont aux anciens systèmes *à priori*, c'est-à-dire une science d'observation, dans la mesure où les choses religieuses peuvent en être l'objet, et, par conséquent, en harmonie avec les sciences voisines dont les résultats acquis sont de nature à l'éclairer.

Dès la fin du XVIII^e siècle, la philosophie était devenue plus sérieuse, plus profonde, et depuis lors, partout où elle s'est déployée avec autorité, il est bien rare qu'elle se soit montrée, en face du christianisme et de l'Église, animée de cette mauvaise humeur qui caractérise la majorité de ses représentants de l'époque antérieure. C'est avec Kant que la nouvelle philosophie commence. Kant a, du XVIII^e siècle, l'esprit sceptique et défiant, mais il l'applique au XVIII^e siècle comme à tous les autres. L'argumentation déiste est soumise par ce puissant penseur à une critique impitoyable qui n'en laisse presque rien subsister. Mais aussi il met fin à ce parlage

libertin qui dépare tant de productions soi-disant philosophiques du même siècle. Ce n'est plus en chatouillant la sensualité que l'on cherche à faire passer les hardiesses de la pensée. L'utilitarisme, la jouissance doivent faire place à l'*impératif catégorique*, la morale rigide revendique ses droits, et c'est sur le terrain moral, soigneusement purifié de toute plante vénéneuse, que Kant rétablit les vérités religieuses qu'il croit inaccessibles par les autres méthodes. La Trinité elle-même est interprétée comme un symbole de vérité morale. Le Dieu de Kant est triplement qualifié comme législateur, gouverneur et juge, en rapport avec le triple fait qu'il y a en nous un bon principe, que ce bon principe peut dominer le mauvais et qu'il réalise en fait cette domination virtuelle. Le christianisme est divin, non comme révélation surnaturelle, mais comme morale supérieure. Il en est de même du Christ personnel.

Tout cela était parfaitement à sa place dans le système kantien, mais devait fleurir et mourir avec lui. On peut même déjà reprocher au philosophe de Kœnigsberg la faute, si fréquente après lui en Allemagne, de tordre les formules traditionnelles pour leur faire dire des choses complétement étrangères aux intentions qui les ont dictées. Mais le respect d'un tel homme pour ces reliques d'un autre âge montre combien la sympathie des penseurs sérieux revenait à ces dogmes dont on se moquait tant naguère. Du reste la philosophie de Kant fut également goûtée des rationalistes et des supra-naturalistes qui se disputaient l'empire des âmes en Allemagne, et ne servit nulle part à restaurer la foi traditionnelle. Le Christ, modèle des hommes par sa sainteté, telle fut la doctrine commune de toute la théologie se rattachant à Kant. Sur une telle base il était impossible d'édifier, soit la génération céleste, éternelle du Christ, soit sa préexistence, soit même sa conception miraculeuse.

Cependant la réaction contre le XVIII[e] siècle grandissait. On ne croyait pas aux vieux dogmes, mais on commençait à les trouver poétiques, riches de sens, symboles populaires de la vérité supérieure. Ce point de vue *esthétique* fut représenté surtout par le savant De Wette, dont le goût, le tact exquis transfigura ce que le vieux rationalisme avait si souvent de plat et de mesquin. Le dogme de l'Incarnation, par exemple, n'était autre chose que l'expression symbolique de la sublimité religieuse de Jésus. C'est ce que nous voulons bien, et même notre étude actuelle commence par faire pleinement droit à ce sentiment générateur du dogme, mais il faut reconnaître alors que celui qui saisit ainsi la vérité sous le symbole ne peut plus considérer l'orthodoxie que comme la religion des ignorants.

Mais telle était la puissance de la réaction en faveur du passé, que les plus hardis philosophes aimèrent à s'affubler d'un manteau orthodoxe qui leur allait à faire peur. Schelling, en déroulant son principe favori de l'identité de l'idéal et du réel, trouva que l'idéalité pure se connaît elle-même en devenant éternellement réalité, mais qu'en même temps elle n'est absolue dans la réalité qu'en ressaisissant la conscience de son idéalité. Voilà les trois *moments* dans lesquels Schelling reconnaît le Père, le Fils et le Saint-Esprit du symbole *Quicumque* (1) ! — De la même manière, Hegel dira que

(1) Dans les dernières années de sa vie, Schelling a, comme on sait, développé une nouvelle philosophie de l'absolu qui, selon ses promesses, devait se rapprocher encore plus de l'orthodoxie. Toutefois, pour ce qui concerne la Trinité, ce rapprochement semble n'avoir consisté que dans la substitution des *drei Potenzen* aux trois *moments* de la première manière, et le gain que l'orthodoxie a pu faire à ce changement est très-obscur. Ce fruit suprême de la pensée du vieux philosophe, trop désireux de faire sa cour aux puissances établies, a été considéré généralement comme un fruit sec, incapable de se perpétuer.

Dieu est l'esprit dont l'activité pure est le savoir. Or le savoir divin suppose un objet su, c'est la génération éternelle du Fils par le Père (autrement dit, le devenir universel). Mais s'il se distingue d'abord de cet objet, l'esprit le reconnaît ensuite comme identique avec lui-même. Et c'est ainsi que la Trinité se trouve en dernière analyse la formule panthéistique de l'antithèse éternelle et une préfiguration de l'hégélianisme. Athanase, Augustin, l'eussiez-vous jamais cru !

L'idée vraie, l'idée féconde, c'était de substituer le monde au Fils comme objet éternel de l'activité et de l'amour du Dieu-Père ; mais par cela même la Trinité ecclésiastique volait en mille pièces. Et c'est ce qu'on ne voulait pas reconnaître. A la distance où nous sommes déjà du puissant mouvement qui emportait l'Allemagne pendant le premier quart de notre siècle, dans ce temps où, bouillant de jeunesse et de hardiesse, mais brouillée à mort avec la révolution, elle se rattachait aux vieilles institutions avec autant d'ardeur qu'elle se lançait dans les plus audacieuses nouveautés, nous avons quelque peine à nous figurer que de pareils jeux d'esprit aient pu passer pour sérieux dans l'estime de toute une génération. Abstraction faite de la valeur philosophique des systèmes, il est en tout cas évident qu'ils nous mènent à cent lieues de l'orthodoxie ecclésiastique. Cela n'empêcha pas la droite hégélienne d'emboucher la trompette à tous les carrefours pour faire savoir à tous présents et à venir qu'elle était bel et bien trinitaire au sens le plus orthodoxe, et qu'elle méprisait souverainement du haut de son orthodoxie retapée toutes les hérésies passées, actuelles et futures. Marheinecke, Weisse, Gœschel, etc., s'en donnèrent à cœur joie, à la grande jubilation de la réaction politico-religieuse qui voyait enfin « Sagesse du monde, la fière païenne, se soumettre humble-
» ment au baptême et faire sa confession de foi chrétienne. »
Les rêves trop doux durent peu. Strauss, d'un coup de fouet

magistralement appliqué, chassa l'essaim des illusions et découvrit, aux yeux des fidèles ahuris, le serpent plein de vie et de venin que la droite hégélienne offrait à l'innocence tout emmaillotté de bandelettes orthodoxes. L'impitoyable anatomie qu'il fit de ces essais manqués de reconstruction spéculative du dogme trinitaire est une des parties les mieux réussies de son livre intitulé *Die christliche Glaubenslehre*.

La doctrine de l'Incarnation avait subi un traitement analogue. Selon Fichte, le Verbe devient chair en tout homme qui a conscience de son unité avec Dieu et se dépouille devant Dieu de toute prétention égoïste ou individuelle. Selon Schelling, l'incarnation de Dieu est éternelle et se montre dans la tendance de la nature à réaliser l'absolu par et dans l'humanité. Selon Hegel, l'Église enseigne sous forme populaire ce que la philosophie enseigne sous forme scientifique, savoir, que le devenir du monde est l'incarnation continue de Dieu et que l'esprit humain, complétement développé, cesse de regarder Dieu comme un être étranger, extérieur. Il y a sans doute en tout cela une vérité théologique plus ou moins sentie, celle que le Christ ne peut être et n'est autre que l'homme religieux à son plus haut point de religiosité pure. Mais qui n'aperçoit au fond de toutes ces théories l'humanité de Jésus dans le sens unitaire, si du moins on veut les appliquer à l'histoire réelle, et Strauss n'était-il pas dans la logique du système lorsqu'il déclarait que, d'après les principes hégéliens, le Christ parfait devait être, non pas un homme, un exemplaire quelconque de l'espèce, mais l'humanité dans la totalité de son développement historique?

La réaction orthodoxe ne renonça nullement pour cela à chercher dans les arsenaux de la nouvelle philosophie les moyens de fourbir son armure ébréchée. Seulement, de moins en moins retenue par la discipline philosophique, elle serra tou-

jours de plus près l'ancienne dogmatique jusqu'à ce qu'elle eût trouvé des organes plus courageux encore qui répétèrent sans sourciller le symbole *Quicumque* du premier jusqu'au dernier mot. Les pouvoirs politiques furent presque partout enchantés de ce retour aux vieilles doctrines, qui promettait des jours dorés aux princes absolus, et ce qu'il y avait d'infiniment respectable dans les premières manifestations de la réaction orthodoxe s'insurgeant au nom de la piété bafouée et des cœurs altérés de Dieu, disparut à mesure que, dans l'Église comme dans l'État, l'une des conditions requises pour arriver aux honneurs et aux places lucratives, fut de professer ostensiblement l'orthodoxie (1). Ce que valent de pareilles réactions, la

(1) Il va sans dire que ces jugements généraux laissent toujours place aux convictions sincères que nul, à moins de raisons péremptoires, n'a le droit de contester aux autres, même à ceux qui profitent le plus de leur manière de voir. Il faut comprendre qu'un temps de transition comme le nôtre est aussi nécessairement et avec les meilleures intentions un temps de transaction. Rien n'est plus fait pour confirmer ce jugement qu'une singulière théorie de l'incarnation qui a fait son petit chemin depuis quelques années, et qui a l'avantage d'être tout à la fois orthodoxe et unitaire. Se rattachant à l'idée luthérienne de l'*exinanition* du Verbe incarné, cette théorie enseigne que le Fils, en naissant homme, s'était complétement dépouillé de tous ses attributs divins et même de sa conscience d'être divin, de sorte qu'il n'eut d'abord, et même à la veille de commencer son ministère, qu'une conscience d'homme. C'est peu à peu qu'il ressaisit, sans abandonner cette conscience humaine, celle de sa nature divine. Ainsi s'expliquent les passages des évangiles que l'unitarisme invoque et dont l'orthodoxie ne sait que faire, ceux aussi, surtout dans le quatrième évangile, que l'unitarisme n'explique pas. — En d'autres termes, Jésus crut pendant une trentaine d'années n'être qu'un homme. Le jour vint où il découvrît qu'il se trompait du tout au tout sur son propre compte, qu'il se connaissait fort mal et qu'en réalité il était un Dieu. Ou tout nous trompe, ou de pareilles fantaisies sont aux dogmes ce que le radotage est à la vie humaine, un signe d'irrémédiable sénilité.

postérité le sait toujours. Le canon de Sadowa a tellement changé la condition politique et religieuse de l'Allemagne, qu'il faut maintenant attendre ce que réserve à la réaction orthodoxe l'ère nouvelle qui s'ouvre pour la patrie de la Réforme. Il n'est pas besoin de la connaître de près pour affirmer que si les gouvernements étaient ou sont encore épris de l'orthodoxie, le peuple allemand en grande majorité ne l'est plus.

Dans nos pays français, les choses prirent une tournure analogue, mais moins philosophique et plus prompte. Il n'était pas besoin, comme en Allemagne, de réhabiliter l'un après l'autre les dogmes principaux de l'orthodoxie. Il s'agissait surtout de ramener les sympathies à l'Église se disant infaillible. Une fois l'autorité de l'Église acceptée, tout le reste suit. Le romantisme et le scepticisme contribuèrent également à la réaction religieuse, le premier par son engouement pour le moyen âge, le second en creusant encore plus avant que la philosophie du siècle dernier l'excavation laissée dans les âmes par le départ de la foi catholique. Croire tout ou rien, tel fut le dilemme terroriste de la réaction religieuse. Sauf dans les courts moments où l'esprit vrai de la révolution reprit son ascendant légitime, le gouvernement pensa que la sagesse était de s'allier au mouvement clérical. La seconde moitié du XIX^e siècle récolte les fruits semés dans cette intention pendant la première moitié, et il est bien difficile de faire le partage exact des éléments artificiels qui entrent dans la composition du néo-catholicisme et des éléments légitimes, provenant du besoin religieux des âmes que le déisme pur ne saurait satisfaire. Qui sait si, chez plus d'un, il ne s'en trouve pas des deux genres à la fois? Ce qui est certain, c'est que la réaction catholique n'a rien fait ni rien produit en regard du dogme dont nous achevons l'histoire qui soit de nature à faire croire que sa décadence continue est sérieusement arrêtée.

Nous n'avons pas à nous étendre sur les tendances irréligieuses qui poursuivent à leur façon le XVIIIe siècle et auxquelles la réapparition de la vieille tyrannie religieuse, n'ayant rien appris ni rien oublié, a valu toute une floraison d'automne. En Allemagne, M. Feuerbach a cru voir l'essence de la religion dans le culte que l'homme se rend à lui-même devant le miroir idéalisant de son esprit, et comme un athée allemand est toujours mystique par quelque côté, il a ramené la Trinité à l'idéal de la famille composée du *père*, du *fils* et de la *mère* (il est d'avis qu'on aurait dû mettre Marie à la place du Saint-Esprit). Ce qui est étrange, c'est qu'on aime toujours à se regarder dans un miroir qui vous embellit, quand même on sait que ce miroir vous flatte, et que, si l'on adopte la théorie de M. Feuerbach, on cesse immédiatement de s'adorer soi-même. En d'autres termes, la religion s'évanouit dès qu'elle n'a plus d'*objet* réel, et une saine philosophie, selon nous, doit conclure de la réalité de la religion dans l'âme à celle de son objet nécessaire. En France, nous ne sommes pas encore tous sortis des ingénieuses divinations de l'école de Dupuis, qui assignent une même origine au christianisme et au paganisme et font du Christ un soleil, des apôtres une constellation. Le matérialisme passionné de plusieurs savants et le positivisme, parfois fanatique, de quelques autres, prouvent que l'homme, à défaut de Dieu, a besoin d'une idole. Plusieurs ne veulent adorer que l'idéal abstrait, ce qui signifie qu'ils adorent la divinité tout en méconnaissant Dieu. Il y a en hollandais une expression proverbiale d'une grande justesse : *Natur boven de Leer*, *la nature est au-dessus de la doctrine*. C'est pour cela que toutes ces tendances sont destinées à déchoir, comme tout ce qui est contraire à la constitution naturelle de l'homme ; nous les citons pour ne rien omettre, évidemment elles n'ont rien à fournir à l'histoire qui nous occupe.

Ce qui, à notre point de vue, est beaucoup plus significatif,

c'est la constitution lente, mais continue, de ce qu'on peut appeler le christianisme moderne ou le théisme chrétien, qui s'affirme et se répand avec une puissance croissante, profitant de tous les travaux sérieux de la science, attirant à lui les sympathies des déistes vraiment religieux et se recrutant quotidiennement au sein des orthodoxies du passé. Le grand esprit que l'on peut considérer au siècle dernier comme l'initiateur et le prophète de ce christianisme moderne, ne fut pas un théologien de profession. Ce fut lui pourtant, ce fut Lessing qui, le premier, distingua nettement la foi *de* Jésus-Christ, parlant lui-même de lui-même dans les évangiles, de la foi *en* Jésus-Christ divinisé par l'Église. Le premier aussi il comprit qu'il y avait un christianisme de l'esprit, émancipé de la lettre aussi bien que du clergé. Ce christianisme est foncièrement et nécessairement unitaire, bien que Lessing ait aussi soumis la Trinité à une dialectique spéculative aboutissant à ceci que la pensée de Dieu étant nécessairement créatrice, le Fils engendré du Père représente la création dans sa perfection virtuelle. C'est là une idée féconde et qui reste.

Son esprit lucide fut toutefois oublié quelque temps au profit d'un autre esprit non moins pénétrant que le sien, mais plus attiré vers les formes du passé. Schleiermacher, avec son sentiment religieux si pur et sa dialectique subtile, élabora une doctrine chrétienne où le mysticisme et le rationalisme se donnaient la main. Le Christ, c'est dans sa théologie l'homme sans péché, dont la naissance miraculeuse, la résurrection et l'ascension racontent symboliquement la gloire divine, qui a répandu et répand toujours dans l'humanité, par l'intermédiaire de la société de ses fidèles, cet esprit qui délivre du péché et unit à Dieu. Malheureusement Schleiermacher, en pleine réaction contre la sécheresse du rationalisme et du déisme, se montra d'une complaisance excessive pour les vieux dogmes. Il n'en acceptait par un seul dans sa vraie

teneur, et pourtant il s'y prenait si bien que toute la vieille phraséologie revenait à la mode. Il attribuait d'ailleurs à Jésus un caractère tellement parfait, tellement surhumain, qu'il fallait revenir à l'idée d'un Christ miraculeux dans toute la force du terme. L'homme-Jésus, le Christ de l'histoire disparaissait de nouveau dans le nimbe d'un être idéal, historiquement impossible, et qui, à la fin du compte, n'était ni homme ni Dieu. Ses plus éminents disciples le suivirent et le dépassèrent dans cette voie dont nous avons plus haut signalé les avantages. Sous leur plume, le sentiment chrétien, la conscience chretienne, servirent d'étiquette à une foule d'idées dont tout le mérite consistait dans leur résonnance orthodoxe, et sous le nom de *théologie de la médiation*, l'école de Schleiermacher élabora de lourdes élucubrations dogmatiques qu'on ne lit déjà plus et qui sont destinées au plus juste des oublis. Veut-on avoir un spécimen de ces essais pour concilier l'inconciliable ? Voici comment quelques-uns de ses représentants se sont avisés de restaurer la divinité de Jésus-Christ. Dieu, dit-on, est parfait. Or la perfection de Dieu doit être celle de l'amour. Mais pour que l'amour de Dieu soit réel et sensible pour nous, il faut que Dieu se soit *dévoué*. Alors seulement nous pouvons dire qu'il est amour et l'aimer nous-mêmes. Donc Jésus est Dieu et sa passion est le dévouement de Dieu. Les auteurs de cette théorie ne paraissent pas avoir remarqué une seule fois que l'héroïsme du dévouement provient de la victoire remportée en nous par le devoir sur nos penchants égoïstes, et que sans l'existence de ces derniers, le dévouement n'existerait pas ou signifierait tout autre chose. De sorte que s'il faut prendre au sérieux l'idée d'un Dieu qui se dévoue, il faut aussi faire entrer dans la Divinité les éléments d'égoïsme et de sensualité sans lesquels il ne peut être question de dévouement. A position fausse, théorie boiteuse.

Mais l'œuvre de Schleiermacher ne fut pas bornée à ces malheureux essais de conciliation. A son nom se rattache aussi le grand mouvement de critique religieuse et libre, la meilleure gloire de l'Allemagne moderne. La religion du cœur chrétien, c'est-à-dire du cœur saisi par l'idéal révélé en Jésus, fut depuis l'éloquent prédicateur de Berlin l'inspiratrice et la directrice de ces belles études qui ont renouvelé la connaissance de l'antiquité chrétienne. La foi, sur le terrain où il la fit monter, se trouvait trop au-dessus des questions d'exégèse et d'histoire pour enchaîner désormais le jugement du chrétien savant et impartial, et en même temps elle répandait sur ces recherches pénibles le charme inhérent à tout ce qui la touche. L'école de Tubingen vint à son tour, et c'est de cet ensemble de travaux que le christianisme moderne, libéral, unitaire, très-peu épris du surnaturel, puise une vitalité qui dans un temps donné lui vaudra le triomphe. C'est le XVIᵉ et le XVIIIᵉ siècles, corrigés par le XIXᵉ, qui triompheront avec lui.

Si c'est professer l'hégélianisme que de voir dans la contradiction des principes qui dominent une société le ressort qui pousse cette société vers un point de vue supérieur où les oppositions sont dépassées et conciliées, nous avouons franchement que nous sommes hégélien sur ce point. C'est bien certainement la loi historique attestée par tous les grands conflits de l'humanité. N'oublions pas cependant, tout en la reconnaissant, que les deux termes de l'antithèse ne sont jamais égaux devant la conciliation qu'ils présagent. Il en est un qui reste vainqueur, ou, si l'on veut, qui s'affirme mieux encore dans la synthèse, tandis que le second n'y entre que nié en partie et diminué. Si donc nous nous demandons à la lumière de ce principe qui l'emportera, sur le domaine de la religion, de l'émancipation commencée à la Réforme et poursuivie au XVIIIᵉ siècle, ou de la réaction orthodoxe de nos jours, nous croyons pouvoir affirmer que le principe

libéral a souffert et souffre encore des lacunes qui ont permis à son adversaire de reconquérir dans les âmes une position qui semblait perdue, que par conséquent il est tenu de faire droit à des exigences dont la légitimité relative explique seule la recrudescence, mais que ce n'en est pas moins lui, le principe libéral, qui l'emportera. Les excès du principe contraire ne pourront que hâter son triomphe.

L'émancipation de toute autorité traditionnelle a été, au XVIIIe siècle, trop peu religieuse et trop dédaigneuse de cette tradition même dont elle voulait à bon droit briser le joug suranné. Elle n'a pas compris ce qu'il y a de fécond dans la méthode qui consiste à accomplir plutôt qu'à abolir. Elle a détruit plus que réformé. Au lieu de corriger la tradition en l'épurant, elle a prétendu faire le bonheur de l'humanité en se plaçant en dehors de son développement normal et régulier. Qu'elle y ait été poussée comme fatalement par les circonstances, je le veux, mais là n'est pas la question. Le fait est qu'elle y a été poussée. Le libéralisme ne sera réellement victorieux de son adversaire que le jour où il sera autant et plus religieux que lui.

Nous ne sommes pas aussi éloignés du sujet général de notre étude qu'on pourrait le croire. Désormais, l'histoire du dogme que nous envisageons dépendra bien moins des controverses dont il pourra être l'objet que du choix que fera l'opinion générale entre la liberté et la servitude. Il est évident que, pour l'immense majorité des esprits, la croyance au dogme de la divinité de Jésus-Christ est une affaire de disposition orthodoxe ou hétérodoxe. Ce qui affaiblit le prestige de l'orthodoxie, catholique et protestante, l'affaiblit aussi. Il ne se tient plus debout sur lui-même. La critique socinienne l'a blessé à mort, et depuis lors il s'affaisse. Chez les protestants le nombre des unitaires, déclarés ou non, est énorme. On en trouve partout, même au sein des Églises

les plus renommées pour leur conservatisme. C'est tout au plus s'il se rencontre encore des protestants orthodoxes osant faire de l'adhésion au dogme traditionnel une condition *sine qua non* du caractère chrétien. Beaucoup se permettent même d'y introduire des éléments hérétiques au premier chef, qui le dénaturent. Nous voyons revenir dans leurs rangs, soit l'apollinarisme, soit la triade subordonnée du III^e siècle, soit même l'arianisme. Le dogme, en se décomposant, refait en sens inverse le chemin qu'il a suivi pour se former. Les causes qui ruinaient déjà la foi orthodoxe au XVII^e siècle agissent toujours, et plus puissamment que jamais. Ce n'est pas seulement le monde physique dont la constitution scientifiquement constatée ne cadre plus avec le ciel de la Trinité, l'histoire et la critique ont confirmé la révélation de l'astronomie. La comparaison des religions et des races ne permet plus d'opposer le christianisme aux autres religions comme la vérité absolue à l'erreur absolue. Elle a mis en lumière la supériorité de l'Évangile, mais elle a constaté que, là comme ailleurs, la loi du développement règne. Le seul facteur qui en brise le rhythme régulier, c'est l'inspiration individuelle, c'est le génie, qui permet quelquefois à une conscience de soulever le monde moral par l'énergie de son sentiment de Dieu. L'histoire des dogmes chrétiens n'est plus à faire. Les Allemands l'ont faite, et si elle est toujours perfectible, elle a livré des résultats trop positifs pour que l'incertitude sur la genèse et les variations du dogme trinitaire soit encore possible. Un Bossuet lui-même n'y pourrait plus rien, et s'il voulait encore défendre sa foi catholique, il se garderait bien de partir de son axiome si radicalement faux que le propre de la vérité est d'avoir été parfaite du premier coup. Il est évident que si la divinité de Jésus-Christ était essentielle au christianisme, comme tant de gens se l'imaginent encore, ce dogme n'aurait pas d'his-

toire à part, et nous osons affirmer qu'il en a une. La critique des livres bibliques, quelque progrès qu'elle ait encore à faire, a du moins permis de retrouver la figure vraiment humaine du Christ historique à travers la nuée des légendes et des dogmes. Cette figure est d'une incomparable beauté, mais ce n'est pas celle de la seconde personne de la Trinité. C'est pour cela que notre siècle a vu paraître des *Vies de Jésus*, travail inconnu, ou à peu près, auparavant, et qu'elles soient trop peu scientifiques comme celle de Neander, ou trop négatives comme la première et même la seconde de M. Strauss, ou trop esthétiques comme celle de M. Renan, ou trop méticuleuses comme celle de M. Schenkel, leurs défauts n'empêchent pas que leur résultante ne soit historique, humaine, positive. Toutes ces considérations, il est vrai, sont plus applicables aux populations protestantes qu'aux catholiques. Mais la liberté est une, quoiqu'elle se diversifie plus ou moins longtemps dans ses applications. Chez les peuples protestants l'émancipation religieuse a préparé la liberté politique; chez les peuples latins de religion et de langue, la liberté politique amènera l'émancipation religieuse.

Ce serait dépasser notre programme et nos forces que de terminer cet aperçu historique par une exposition de ce qui nous paraît constituer la vérité religieuse destinée à triompher dans l'avenir. Il faut toujours être modeste quand on se mêle de prédire. Parmi les hommes de notre génération il en est qui pensent que toute religion doit disparaître. A nos yeux, cet excès de négation, parallèle à l'excès de superstition qui fait un si beau tapage à l'autre bout du monde de la pensée contemporaine, n'est, comme celui-ci, qu'un spasme qui cessera avec les circonstances particulières qui lui ont donné lieu. Le cœur humain ne changera pas pour donner raison à un système quelconque. Le besoin religieux

du cœur humain garantit l'éternité de la recherche de Dieu, cette recherche qui, selon la belle idée de Pascal, suppose qu'on a déjà trouvé. Nier la légitimité de la religion, c'est commettre un péché contre nature. Il faut donc, si l'on veut écouter la révélation de la nature humaine, rester ou redevenir religieux, et, si l'on se conforme à la révélation de l'histoire, se bien dire qu'on ne fonde rien, qu'on ne fait rien de puissant en religion quand on se met en rupture absolue avec le passé.

La chrétienté a épuisé tout ce que pouvait lui fournir la foi *en* Jésus. Elle doit revenir à la foi *de* Jésus, commentée par l'expérience de dix-huit siècles, au sentiment filial de Dieu, et sans ôter au Fils de l'homme la place qui lui revient de droit comme chef et initiateur de la foi, s'inspirer de son principe religieux pour en faire application au monde, à l'âme et à la société à peine effleurée par le christianisme dogmatique. Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, formés par le catholicisme, modifiés par la Réforme, dissous par la critique socinienne, inacceptables pour la raison, démentis par l'histoire, ont fait leur temps, et les éléments de vérité qu'ils renferment doivent revêtir d'autres formes et rentrer dans une autre conception des choses. Au Dieu de la Trinité doit se substituer le Dieu unique, supérieur et intérieur au monde, qui épanche dans l'immensité du temps et de l'espace les inépuisables richesses de sa puissance, dont le verbe éternel est l'univers, révélation de sa pensée, expression de sa sagesse, gravitation perpétuelle de l'esprit créé vers l'Esprit créateur dont il procède, qui l'aime puisqu'il l'attire, et vers lequel les créatures s'élèvent par une ascension mystérieuse. L'union du divin et de l'humain est en puissance dans toute âme humaine. Jésus est grand d'une grandeur suprême, parce que, parmi les fils de la terre, il a senti cette union en lui-même si intense et si intime que,

sans fermer un seul moment les yeux sur les misères de notre race, il n'a pu donner à Dieu d'autre nom que celui de Père. Ce n'est pas en vertu d'un dogme surnaturel, c'est au nom de l'histoire du globe qu'il est permis de dire que l'homme est le fils adoptif de Dieu parmi les créatures. En lui en effet la création devient religieuse, et c'est dans ce phénomène unique, merveilleux, qu'il faut chercher nos titres de noblesse et la révélation de notre destinée supérieure. Le mysticisme est dans son tort quand il veut imposer à la raison ses oracles si souvent arbitraires et contradictoires. Mais comme pressentiment des choses ineffables, comme prophétie de l'avenir, comme bégayement des mots qui ne se prononcent clairement que dans des régions inconnues, il est sublime, il a ses droits sacrés, et il faut plaindre ceux dont les oreilles sont toujours restées fermées à ses suaves modulations. Il leur manque un sens, le sens divin. Mais aussi ceux-là ont raison qui ne veulent pas que l'homme s'énerve en se laissant toujours bercer par les chants mystiques. La religion qui nous fait espérer le ciel nous ordonne aussi de travailler sur la terre à la réalisation du plan de Dieu. Le passé connaît déjà des applications importantes et bénies du principe chrétien de la paternité divine et de la fraternité humaine. L'avenir doit en voir de plus nombreuses et de plus profondes encore. Le dualisme établi par le moyen âge, entre la vie sociale et la vie religieuse, ce dualisme qui voulait que l'on *quittât le monde* pour *entrer en religion*, vaincu en principe par la Réforme, doit faire place à la pénétration de l'un des deux termes par l'autre. Notre idéal a changé. Le saint de nos jours n'est plus l'ermite ni le moine. C'est celui qui se voue au bien des autres, c'est le libérateur, le philanthrope, le grand et bon citoyen. Désormais, il est *religieux*, il est *chrétien* de se livrer à la science, à l'art, à la poésie, à la politique : tout dépend de l'esprit qu'on y apporte. On le

principe chrétien que l'esprit humain est en affinité essentielle avec l'esprit divin ne signifie rien, ou il faut reconnaître que tout ce qui, dans l'homme et dans la société, fait vivre par l'esprit et conformément à l'esprit, est voulu de Dieu et conforme à l'Évangile. C'est une transformation profonde de l'idée religieuse qui s'annonce, mais elle vient logiquement à la suite de ses évolutions des trois derniers siècles, et elle se rattache à la pensée fondamentale de Jésus. Qu'on ne craigne rien pour la gloire du Fils de l'homme. C'est à lui, c'est à l'idéal divin vivant en lui que nous devons de nous sentir fils de Dieu, c'est dans son cœur pur que l'homme et Dieu se sont aimés, et c'est là une couronne que nul ne lui ravira.

FIN.

# TABLE DES MATIÈRES




Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

**NOVEMBRE 1868.**

# LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE

**17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17**

**PARIS**

**EXTRAIT DU CATALOGUE**

## BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

**Volumes in-18 à 2 fr. 50 c.**

*Ouvrages publiés.*

**H. Taine.**

LE POSITIVISME ANGLAIS, étude sur Stuart Mill. 1 vol.

L'IDÉALISME ANGLAIS, étude sur Carlyle. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART EN ITALIE. 1 vol.

DE L'IDÉAL DANS L'ART. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART DANS LES PAYS-BAS. 1 vol.

**Paul Janet.**

LE MATÉRIALISME CONTEMPORAIN. Examen du système du docteur Büchner. 1 vol.

LA CRISE PHILOSOPHIQUE. MM. Taine, Renan, Vacherot, Littré. 1 vol.

LE CERVEAU ET LA PENSÉE. 1 vol.

**Odysse-Barot.**

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. 1 vol.

**Alaux.**

LA PHILOSOPHIE DE M. COUSIN. 1 vol.

**Ad. Franck.**

PHILOSOPHIE DU DROIT PÉNAL. 1 vol.

PHILOSOPHIE DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE. 1 vol.

LA PHILOSOPHIE MYSTIQUE EN FRANCE AU XVIII^e SIÈCLE (St-Martin et don Pasqualis). 1 vol.

**Émile Saisset.**

L'AME ET LA VIE, suivi d'une étude sur l'Esthétique franç. 1 vol.

CRITIQUE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOP. (frag. et discours). 1 vol.

**Charles Lévêque.**

LE SPIRITUALISME DANS L'ART. 1 vol.

LA SCIENCE DE L'INVISIBLE. Étude de psychologie et de théodicée. 1 vol.

**Auguste Laugel.**

LES PROBLÈMES DE LA NATURE. 1 vol.

LES PROBLÈMES DE LA VIE. 1 vol.

LES PROBLÈMES DE L'AME. 1 vol.

LA VOIX, L'OREILLE ET LA MUSIQUE. 1 vol.

**Challemel-Lacour.**

LA PHILOSOPHIE INDIVIDUALISTE, étude sur Guillaume de Humboldt. 1 vol.

**Charles de Rémusat.**

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE. 1 vol.

**Albert Lemoine.**

LE VITALISME ET L'ANIMISME DE STAHL. 1 vol.

DE LA PHYSIONOMIE ET DE LA PAROLE. 1 vol.

**Milsand.**

L'ESTHÉTIQUE ANGLAISE, étude sur John Ruskin. 1 vol.

**A. Véra.**
Essais de philosophie hégélienne. 1 vol.

**Beaussire.**
Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. 1 vol.

**Bost.**
Le Protestantisme libéral. 1 vol.

**Francisque Bouillier.**
Du Plaisir et de la Douleur. 1 vol.

**Ed. Auber.**
Philosophie de la médecine. 1 vol.

**Leblais.**
Matérialisme et Spiritualisme, précédé d'une préface par M. E. Littré. 1 vol.

**Garnier.**
De la Morale dans l'Antiquité, précédé d'une introduction par M. Prévost-Paradol. 1 vol.

**Schœbel.**
Philosophie de la raison pure. 1 vol.

**Beauquier.**
Philosoph. de la musique. 1 vol.

**Tissandier.**
Des sciences occultes et du Spiritisme. 1 vol.

**J. Moleschott.**
La Circulation de la vie. Lettres sur la physiologie en réponse aux Lettres sur la chimie de Liebig, trad. de l'allem. 2 vol.

**H. Buchner.**
Science et Nature, trad. de l'allem. par Aug. Delondre. 2 vol.

**Ath. Coquerel fils.**
Origines et transformations du christianisme. 1 vol.
La Conscience et la Foi. 1 vol.
Histoire du Credo. 1 vol.

**Jules Levallois.**
Déisme et Christianisme. 1 vol.

**Camille Selden.**
La Musique en Allemagne. Étude sur Mendelssohn. 1 vol.

**Fontanès.**
Le Christianisme moderne. Étude sur Lessing. 1 vol.

**Saigey.**
La Physique moderne. Étude sur l'unité des phénomènes naturels. 1 vol.

**Mariano.**
La Philosophie contemporaine en Italie. 1 vol.

**Faivre.**
De la Variabilité des espèces.

**Letourneau.**
Physiologie des passions. 1 vol.

**Stuart Mill.**
Auguste Comte et la philosophie positive, trad. de l'angl. 1 vol.

**Ernest Bersot.**
Libre philosophie. 1 vol.

**A. Réville.**
Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ. 1 vol.

**W. de Fonvielle.**
L'Astronomie moderne. 1 vol.

**C. Coignet.**
La Morale indépendante, 1 vol.

Chacun de ces ouvrages a été tiré au nombre de trente exemplaires sur papier vélin. Prix de chaque exemplaire. 10 fr.

## FORMAT IN-8.

Volumes à 5 fr. et 7 fr. 50 c.

JULES BARNI. **La morale dans la démocratie.** 1 vol. 5 fr.

AGASSIZ. **De l'espèce et des classifications,** traduit *de l'anglais* par M. Vogeli, 1 vol. in-8. 5 fr.

# BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-18, à 3 fr. 50 c.

CARLYLE. **Histoire de la Révolution française**, traduite de l'anglais par M. Élias Regnault. — Tome Ier : LA BASTILLE. — Tome II : LA CONSTITUTION. — Tome III et dernier : LA GUILLOTINE.

VICTOR MEUNIER. **Science et Démocratie.** 2 vol.

JULES BARNI. **Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle.** 2 vol.

AUGUSTE LAUGEL. **Les États-Unis pendant la guerre** (1861-1865). Souvenirs personnels. 1 vol.

DE ROCHAU. **Histoire de la Restauration**, traduite de l'allemand par M. Rosenwald. 1 vol.

EUG. VÉRON. **Histoire de la Prusse** depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol.

HILLEBRAND. **La Prusse contemporaine et ses institutions.** 1 vol.

EUG. DESPOIS. **Le Vandalisme révolutionnaire.** Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 1 vol.

THACKERAY. **Les quatre Georges**, traduit de l'anglais par M. Lefoyer, précédé d'une préface par M. Prévost-Paradol. 1 vol.

BAGEHOT. **La constitution anglaise**, traduit de l'anglais. 1 vol.

FORMAT IN-8.

SIR G. CORNEWALL LEWIS. **Histoire gouvernementale de l'Angleterre de 1770 jusqu'à 1830**, traduite de l'anglais et précédée de la Vie de l'auteur, par M. MERVOYER. 1 vol. 7 fr.

DE SYBEL. **Histoire de la Révolution française.** 3 vol. in-8, traduit de l'allemand (*sous presse*).

TAXILE DELORD. **Histoire du second empire**, 1848-1869. Tome I. 1 fort vol. in-8 de 700 pages. 7 fr.

## ÉDITIONS ÉTRANGÈRES.

AUGUSTE LAUGEL. **The United States during the war.** 1 beau vol. in-8 relié. 7 shill. 6 d.

H. TAINE. **Italy** (Naples et Rome). 1 beau vol. in-8 relié. 7 sh. 6 d.

H. TAINE. **The physiology of art.** 1 vol. in-18, rel. 3 shil.

H. TAINE. **Philosophie der Kunst**, 1 vol. in-8. 1 thal.

PAUL JANET. **The materialism of present day**, translated by prof. Gustave MASSON, 1 vol. in-18, rel. 3 shil.

PAUL JANET. **Der Materialismus unserer Zeit**, übersetzt von prof. Reichlin-Meldegg mit einem Vorwort von prof. von Fichte, 1 vol. in-18, 1 thal.

# REVUE DES COURS

**Reproduisant, soit par la sténographie, soit au moyen d'analyses revisées par les professeurs, les principales leçons et conférences littéraires ou scientifiques faites à Paris, en province et à l'étranger.**

**Direction : MM. EUG. YUNG et ÉM. ALGLAVE.**

LA REVUE DES COURS SE PUBLIE EN DEUX PARTIES SÉPARÉES.

# REVUE DES COURS LITTÉRAIRES

## DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Collége de France, Sorbonne, Faculté de droit, École des Chartes, École des beaux-arts, cours de la Bibliothèque impériale, Facultés des départements, Universités allemandes, anglaises, suisses, italiennes, Sociétés savantes, etc.

Soirées littéraires de Paris et de la province. — Conférences libres.

# REVUE DES COURS SCIENTIFIQUES

## DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Collége de France, Sorbonne, Faculté de médecine, Muséum d'histoire naturelle, École de pharmacie, Facultés des départements, Académie des sciences, Universités étrangères.

Soirées scientifiques de la Sorbonne. — Conférences libres.

Les deux revues paraissent le samedi de chaque semaine par livraisons de 32 à 40 colonnes in-4°.

### Prix de chaque revue isolément.

| | Six mois. | Un an. |
|---|---|---|
| Paris.................. | 8 fr. | 15 fr. |
| Départements.......... | 10 | 18 |
| Étranger.............. | 12 | 20 |

### Prix des deux revues réunies.

| | | |
|---|---|---|
| Paris................. | 15 fr. | 26 fr. |
| Départements.......... | 18 | 30 |
| Étranger.............. | 20 | 35 |

L'abonnement part du 1er décembre et du 1er juin de chaque année.

La publication de ces deux revues a commencé le 1er décembre 1863.

Chaque année forme deux forts volumes in-4° de 800 à 900 pages.

Les cinq premières années (1864, 1865, 1866, 1867 et 1868) sont en vente, on peut se les procurer brochées ou reliées.

---

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2.







